This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600095481X

ÉTUDES

SUR LES

ÉVANGILES

APOCRYPHES

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

—

QUVRAGES

DE

MICHEL NICOLAS

Format in-8°.

Des doctrines religieuses des Juifs, pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. 1 vol..... 7 50

Essais de philosophie et d'histoire religieuse. 1 vol. 7 50

Études critiques sur la Bible. Ancien Testament. 1 vol. 7 50

Études critiques sur la Bible. Nouveau Testament. 1 vol. 7 50

IMPRIMERIE L. TOINON ET Ce, A SAINT-GERMAIN.

ÉTUDES

SUR LES

ÉVANGILES

APOCRYPHES

PAR

MICHEL NICOLAS

PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS
RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1866

Tous droits réservés

110. i. 114.

BODLEIANA BIBLIOTHECA

PRÉFACE

Le christianisme se divisa, dès ses premiers moments, en un grand nombre de sectes. On ne saurait s'en étonner, si l'on considère, d'un côté, les circonstances au milieu desquelles il apparut, et, de l'autre, les hautes et difficiles questions qu'il soulevait.

Il en fut de l'enseignement de Jésus à peu près comme il en avait été, quatre siècles auparavant, de celui de Socrate. Les nombreux disciples qui se pressaient autour du philosophe grec, différents d'âge, de caractère, de culture, d'opinions, ne comprirent pas tous sa doctrine de la même ma-

nière. Les uns n'en saisirent que ce qui répondait à leurs aptitudes et à la tendance d'esprit particulière à chacun d'eux, les autres que ce qui pouvait servir à fortifier, perfectionner ou réformer, en une certaine mesure, leurs propres systèmes[1]. Le christianisme se répandit au milieu d'éléments encore plus hétérogènes; il se produisit à une époque de fermentation religieuse, telle que le monde n'en a jamais connue de plus générale et de plus puissante.

Les vieux cultes se mouraient; la philosophie épuisée avait fait place à une stérile érudition; la liberté avait disparu; les mœurs avaient baissé avec les caractères; la décadence était générale. Était-ce la fin? Beaucoup le croyaient[2], et tandis que,

1. Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. I, p. 67-71.

2. Virgile, dans ses *Géorgiques*, I, 468, fait allusion à cette crainte généralement répandue de son temps :

Impiaque æternam timuerant sæcula noctem.

Lucain est plus positif :

Hos, Cæsar, populos, si nunc non asserit ignis,
Uret cum terris, uret cum gurgite ponti.
Communis mundo superest rogus.

Pharsal., VIII, 812-814.

Et Ovide dit également :

Esse quoque in fatis reminiscitur affore tempus

dans ce sentiment, les uns tournaient vers le ciel des regards qui ne rencontraient plus sur la terre que des sujets d'affliction, d'autres, fatigués du vide au milieu duquel ils traînaient une existence décolorée, se créaient un monde fantastique qui leur offrait du moins l'image de la vie, et cherchaient dans les rêves de la théosophie un aliment aux besoins de leur cœur et de leur esprit. Quant à la foule, toujours superstitieuse au sein même de l'incrédulité, elle demandait à des dieux nouveaux pour elle, aux sombres divinités de la Chaldée, de la Phrygie, de l'Égypte, des émotions religieuses et des consolations qu'elle ne trouvait plus aux pieds des autels de la religion nationale [1].

Ce mouvement religieux, ce n'est pas le christianisme qui le provoqua ; il ne le précéda même pas. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer que, dès ses premiers pas, il se trouva en présence de théosophes qui enseignaient, comme lui, une

Quo mare, quo tellus, correptaque regia cœli
Ardeat, et mundo moles operosa laboret.
Metamorph., I, 256-258.

1. Benj. Constant, *la Religion*, t. I, p. 50 et suiv. (dans la deuxième édition, p. 41 et suiv.). *Du Polythéisme romain*, t. II, p. 104-128.

doctrine de la délivrance, et dont la plupart le saluèrent et l'accueillirent comme une conception religieuse analogue à celles qu'ils prêchaient eux-mêmes. Dans la Samarie, ce fut le goët Simon [1], disciple peut-être des Esséniens des montagnes d'Éphraïm; à Antioche, ce furent des disciples de Jean-Baptiste qui ne connaissaient encore que la régénération par l'eau du baptême [2]; à Éphèse, à Colosse, à Philippe, ce fut une secte juive qui répandait des théories spéculatives sur les émanations divines, et sur les rapports de Dieu et des hommes par des puissances intermédiaires, et qui, après avoir entendu les apôtres, donna au Christ une place dans son système [3]; à Alexandrie, ce furent des disciples de Philon qui n'eurent que quelques mots à ajouter à leur doctrine ou à y changer pour de-

1. *Actes*, VIII, 9 et suiv.

2. *Actes*, XVIII, 24 et 25; XIX, 1-7. Pour les disciples de Jean-Baptiste, la régénération s'opérait par l'eau, opinion qui resta celle de plusieurs sectes judéo-chrétiennes (voyez plus loin les articles relatifs à l'Évangile des Clémentines et à l'Évangile des Elkésaïtes); pour les disciples de Jésus, c'était par l'eau et l'esprit. *Jean*, III, 5.

3. *Colossiens*, II, 4 et suiv.; *Philippiens*, III, 2 et suiv.; *Tite*, I, 10-16.

venir chrétiens, et qui semblent avoir donné à la religion nouvelle quelques-uns de ses plus illustres propagateurs [1]; ailleurs, au milieu des païens, ce furent des âmes qu'avait touchées le mysticisme de quelque Apollonius de Tyane [2].

Cet état de choses avait pour le christianisme des avantages et des dangers. Si, d'un côté, il trouvait des cœurs ouverts au sentiment religieux et disposés à l'accueillir comme l'expression saisissante de leurs propres aspirations vers le divin, d'un autre côté, il était exposé à être mal compris par des esprits prévenus en faveur d'un système, à être interprété dans le sens de leurs spéculations par des hommes connus déjà comme chefs d'école, en un mot, à être absorbé, à différents degrés, par les diverses théosophies de cette époque. En raison de sa supériorité, il s'imposait à toutes. Mais y en

1. Il faut citer entre autres l'auteur de l'Épître aux Hébreux, dont le langage, la méthode et la forme même de la pensée trahissent un esprit familier avec les écrits de Philon. Keerl, *Die Apokryphenfrage*, p. 321 et suiv.

2. Apollonius de Tyane fut à peine de quelques années postérieur à Jésus-Christ. Bien d'autres mystiques d'une tournure d'esprit analogue vécurent à la même époque.

aurait-il une seule qui n'eût pas la prétention de le rendre semblable à elle-même ?

Il arriva, en effet, que, comme le rayon de lumière auquel les différents milieux qu'il traverse font subir des inflexions différentes, la religion nouvelle fut diversement modifiée selon les diverses préoccupations religieuses de ceux qui l'acceptèrent.

Ces modifications diverses, quelque étranges qu'elles puissent nous paraître, étaient d'autant plus faciles que le christianisme primitif ne consistait qu'en quelques principes généraux, levain qui devait faire lever la pâte [1]. Se détacher du monde qui passe, s'appliquer uniquement à la recherche des biens spirituels, sacrifier ses passions et ses intérêts à l'acquisition de la vie future qui allait commencer, attester, en recevant le baptême, qu'on acceptait ce changement de conduite, ou, comme s'exprimaient les Juifs, qu'on devenait un nouvel homme, et, en prenant part à des repas fraternels,

1. *Matth.*, XIII, 33 ; *Luc*, XIII, 21.

qu'on persistait dans cette généreuse résolution, tel avait été l'enseignement du Christ. Il était susceptible de bien des sens divers : on pouvait le prendre à un point de vue purement moral, ou bien y voir un ascétisme plus ou moins prononcé, ou encore le fondre dans un système mystique.

D'un autre côté, il soulevait une foule de questions auxquelles on pouvait donner bien des solutions différentes. Le christianisme était la religion définitive, aucun de ses adhérents ne le mettait en doute. Mais dans quels rapports était-il avec les religions antérieures? Était-il un développement du mosaïsme? ou se substituait-il à lui? ou encore en était-il une négation? Était-il une condamnation pure et simple de la religion des Grecs et des Romains, de celles des divers peuples de l'Orient? Repoussait-il toute la culture païenne, en particulier la philosophie? Zoroastre en avait cependant, à ce qu'on assurait, prédit l'avénement, et Socrate et Platon en avaient pressenti quelques-uns des points les plus importants. Ne serait-il pas, en définitive, une sorte de conciliation de tous les

bons éléments qui s'étaient produits confusément et par fragments dans le passé?

Quelle place, quel rang fallait-il assigner à son fondateur? Jésus avait parlé plus d'une fois de lui-même, mais toujours en un langage figuré. Quel sens fallait-il donner à ces expressions métaphoriques? Était-ce un prophète? ou quelque être surhumain, émané directement du principe divin ?

Chacun répondait à ces questions, du point de vue des opinions religieuses familières à son esprit, et dans lesquelles il avait été nourri. Le juif palestinien, qui embrassait la foi nouvelle, devait nécessairement, sous l'influence des espérances messianiques propres à son peuple et à son pays, voir dans Jésus le dernier et le plus grand des prophètes, et dans le christianisme le parfait épanouissement du mosaïsme. C'est sous un autre jour qu'apparaissait la religion chrétienne au juif helléniste qui se faisait chrétien. Il était naturellement porté à y voir le dernier mot de la théosophie philonienne. Jésus était à ses yeux la manifestation de ce Logos, dont Philon avait fait l'agent de Dieu auprès des

hommes, et l'Ancienne Alliance une préparation de la Nouvelle, comme dans le système du théosophe alexandrin, la connaissance rationnelle l'était de la connaissance divine et les vertus ordinaires des vertus supérieures. Quant à ceux qui avaient adopté les anciennes théories de l'émanation et des êtres intermédiaires, ils ne purent faire autrement, en devenant chrétiens, que de considérer Jésus comme une émanation d'un ordre plus ou moins élevé, et la religion qu'il avait fondée, comme la révélation du vrai principe du salut, et par conséquent comme une abrogation des religions imparfaites qui l'avaient précédée.

Telles étaient, dans leurs traits les plus généraux, les conceptions différentes qu'on pouvait se faire, dans ce moment, de l'enseignement chrétien. Dans les détails chacune d'elles était susceptible de modifications presque à l'infini. De là cette foule de systèmes divers entre lesquels se partagea le christianisme primitif, et par suite cette multiplicité d'Églises qui, quoique opposées de sentiments, s'accordaient toutes à se dire chrétiennes.

Chacune d'elles prétendait posséder le véritable enseignement de Jésus-Christ, à l'exclusion de toutes les autres, et en produisait comme preuve un Évangile dans lequel cet enseignement avait été arrangé, avec plus ou moins de liberté, d'après les croyances qu'elle professait elle-même. Il y eut ainsi, presque dès l'apparition de la religion chrétienne, autant d'évangiles que de sectes.

Il semble que ces écrits auraient dû inspirer une juste défiance, en dehors des sectes qui en faisaient usage. Il en fut cependant tout autrement, du moins pendant la première moitié du second siècle. On est bien obligé de croire qu'on les acceptait assez indifféremment comme des documents dignes de foi, quand on les voit cités par des écrivains chrétiens, auxquels l'Église catholique s'en réfère comme à des autorités très-compétentes dans les choses religieuses; surtout quand on remarque que ce ne sont pas les passages les moins opposés à l'esprit de l'enseignement de Jésus-Christ qui sont ainsi invoqués sans le moindre scrupule.

J'en citerai quelques exemples.

On trouve dans une épître attribuée à Clément de Rome, une citation d'un Évangile [1] qu'on sait être celui selon les Égyptiens, et ce passage, comme d'ailleurs les deux autres qui nous restent de cet écrit, est en opposition radicale avec l'esprit du christianisme et n'a pu être inspiré que par la théosophie philonienne [2].

Un autre Père apostolique, saint Ignace, cite également, sans faire la moindre réserve, des paroles de Jésus qui ne sont rapportées que dans l'Évangile selon les Hébreux [3]. On a voulu écarter les conséquences qu'on est en droit de tirer d'une citation d'un Évangile apocryphe par un Père de l'Église, en soutenant qu'Ignace avait connu ces paroles de Jésus par la tradition orale. A la rigueur, ce ne serait pas impossible; mais où en est la preuve?

Enfin on sait que c'est dans ce même Évangile selon les Hébreux que Justin Martyr a pris plu-

1. Clément Romain, 2 *Epist. ad Corinth.*, cap. 12.
2. Voyez la discussion de ces passages dans l'article relatif à l'Évangile selon les Égyptiens, p. 112 et suiv.
3. Ignace, *Epist. ad Smyrnios*, cap. 3.

sieurs détails de l'histoire évangélique tout différents de ceux que donnent les Évangiles canoniques. Il ne servirait de rien de renvoyer encore ici à la tradition orale; car ce Père de l'Église, il nous l'apprend lui-même, se servait d'un document écrit qu'il désigne sous le nom de Mémoires des apôtres.

Mais il y a plus. Ce n'est pas seulement entre les mains de simples particuliers qu'on trouve plusieurs de ces anciens Évangiles, on en voit encore quelques-uns répandus dans des Églises qui s'en servaient comme d'Écriture sainte et qui n'entendaient pas pour cela se ranger du côté des sectaires auxquels ces écrits appartenaient en propre.

A la fin du second siècle, l'Église de Rhosse en Cilicie faisait usage d'un Évangile de saint Pierre. Cet Évangile avait été écrit ou arrangé par des Docètes dans le sens de leur opinion. L'Église de Rhosse n'était cependant ni hérétique ni schismatique; elle faisait partie de ce qu'on peut appeler l'ancienne Église catholique. Ce fait est déjà significatif; mais voici qui l'est bien davantage.

Sérapion, nommé évêque d'Antioche en 190, ne

crut pas devoir interdire l'usage de cet Évangile dans l'Église de Rhosse qui était de son ressort. Ce ne fut que plus tard; quand, par suite de circonstances qui nous sont inconnues, il en eut reconnu le caractère docétique, qu'il le proscrivit, en accompagnant cette défense d'une réfutation de l'hérésie qui y était enseignée[1]. Voilà donc un évêque qui autorise dans une de ses églises un Évangile dont il ignore, il est vrai, les tendances hérétiques, mais qu'il sait bien n'être pas un des quatre dont l'Église catholique à laquelle il appartenait se servait de préférence et devait bientôt se servir exclusivement. Que conclure de là, sinon qu'on n'avait pas alors pour un certain nombre de ces Évangiles une répugnance invincible?

Bien longtemps encore après, quelques-uns étaient répandus dans des communautés chrétiennes qui n'avaient pas la moindre intention de faire cause commune avec des sectes flétries à cette époque du nom d'hérétiques. Théodoret nous apprend qu'il

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. 12; Théodoret, *Fabul. hæret.*, lib. II, cap. 2.

trouva dans son Église plus de douze cents exemplaires de l'Évangile de Tatien. Il les supprima aussitôt et les remplaça par les Évangiles canoniques [1]. Mais on s'en servait dans cette Église probablement depuis deux siècles, quand on s'aperçut pour la première fois du danger qu'ils faisaient courir à la foi des fidèles.

Les choses commencèrent à changer de face, quand, vers le milieu du second siècle, quelques-unes des Églises, qui avaient conservé la foi pratique des premiers temps du christianisme, sentirent la nécessité de s'unir pour résister avec plus d'efficace à l'envahissement croissant des sectes théosophiques. Cet essai d'union, humble à son origine, finit par prendre des développements considérables. Les rapports, établis d'abord seulement entre quelques Églises, s'étendirent peu à peu à d'autres et devinrent le principe d'une sorte de confédération entre toutes celles qui partageaient à peu près les mêmes sentiments ou du moins qui avaient en commun une répulsion peut-être plus instinctive

1. Théodoret, *Fabul. hæret.*, lib. I, cap. 20.

que raisonnée contre les spéculations de jour en jour plus aventurées de la gnose. Cette association qui se donna elle-même le nom d'Église universelle, Ἐκκλησία καθολική [1], partait de cette opinion qu'elle seule possédait véritablement la foi chrétienne et qu'en dehors d'elle, il n'y avait qu'erreur et perdition [2]. Il suivit nécessairement de là que les Évangiles conformes au sentiment de l'Église catholique, ou les plus répandus parmi les communautés chrétiennes qui en faisaient partie, furent, par un accord tacite, tenus pour les seuls bons, les seuls légitimes, ou, comme on s'exprima plus tard, pour les seuls canoniques, c'est-à-dire les seuls propres à régler la foi, et que tous les autres, en usage parmi les hérétiques, furent regardés les uns comme imparfaits, les autres comme pleins d'erreur, et dans

1. Gieseler, *Hist. des dogmes*, p. 202.

2. Selon Irénée, cette Église est le vase dans lequel les apôtres ont déposé la vérité, et la porte d'entrée de la vie. *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 4. — Tertullien la compare à l'arche de Noé, par cette raison que de même qu'à l'époque du déluge il n'y avait eu de salut que dans cette arche, ainsi il n'y en avait plus désormais que dans l'Église. *De Baptismo*, § 8. Cette comparaison devint en quelque sorte classique parmi les écrivains ecclésiastiques des siècles suivants.

un cas aussi bien que dans l'autre, comme incapables de servir de règle dans les choses de la foi. Ces Évangiles, non autorisés par l'Église catholique, reçurent plus tard le nom d'apocryphes, terme que l'usage a consacré, mais qui, pris dans son sens étymologique, ne rend pas du tout l'idée qu'on y a attachée [1]. Cette distinction finit par prévaloir : mais elle resta longtemps vague et flottante. On en a pour preuve l'usage qu'on faisait, à la fin du second siècle, de l'Évangile de saint Pierre dans l'Église de Rhosse en Cilicie, et au cinquième siècle, de celui des Encratites dans l'Église de Cyr dans la Syrie.

Il y a encore d'autres Évangiles apocryphes. Ce sont des recueils de légendes nées d'une piété peu éclairée et pleine de superstitions. Ces Évangiles apocryphes se distinguent des précédents sous deux rapports.

1. *Apocryphe*, ἀπόκρυφος, signifie *caché*. Les Évangiles apocryphes n'étaient ni plus cachés ni moins connus que les canoniques. Ce n'est donc pas dans le sens étymologique qu'il faut prendre ce mot, et ce n'est pas probablement à l'étymologie qu'eurent égard ceux qui l'appliquèrent pour la première fois à tous les Évangiles autres que nos quatre canoniques.

1° Ils n'ont pas de caractère dogmatique; par conséquent, ils n'ont pas été écrits dans un intérêt de parti; ils ne visent qu'à l'édification. Les autres, au contraire, ont été tous composés ou interpolés sous l'inspiration d'idées dogmatiques bien arrêtées.

2° Ceux-ci étaient pour les sectes qui s'en servaient exactement ce que nos quatre Évangiles canoniques furent pour l'ancienne Église catholique et sont restés pour toutes les Églises actuelles, je veux dire une Écriture sainte, et par suite une règle de foi. Ceux-là avaient de moins hautes prétentions; ils se bornaient à être les échos des croyances, je devrais dire des superstitions de la masse des chrétiens et n'appartenaient en propre à aucune secte.

Si l'on tient compte de ces différences, on comprendra que l'ancienne Église catholique n'ait pu voir du même œil les uns et les autres. Les Évangiles apocryphes dogmatiques, c'est-à-dire ceux qui étaient en usage parmi des sectes rivales, étaient pour elle une menace continuelle et mettaient son existence en danger. S'ils avaient prévalu,

c'en était fait de nos Évangiles canoniques, et du même coup, l'Église catholique disparaissait ou n'était plus qu'une des mille écoles plus ou moins considérables, entre lesquelles se partageait le christianisme. Rien de semblable n'était à craindre des Évangiles apocryphes légendaires. Loin d'aspirer à remplacer les Évangiles canoniques, ils s'y rattachaient et en étaient une sorte de complément, soit en développant certains faits qui n'y étaient qu'indiqués, soit en en racontant d'autres qui n'y étaient pas contenus. Quant à l'Église catholique, ils la servaient et ne la menaçaient point. Ils entraient en effet dans le courant de ses sentiments et de ses croyances et enregistraient toutes les nouvelles superstitions qui y naissaient.

Aussi, tandis que l'Église semble avoir détruit systématiquement les Évangiles apocryphes dogmatiques, livres qui d'ailleurs devaient disparaître par la force même des choses avec les sectes auxquelles ils appartenaient, elle n'a jamais manifesté la moindre intention de supprimer les Évangiles apocryphes légendaires. Elle les a mis, il est vrai,

au nombre des écrits apocryphes; mais ils ont été constamment en faveur. Dans certaines Églises de l'Orient plusieurs faisaient partie des offices religieux, et dans l'Occident on a plusieurs fois exprimé le regret de les voir bannis du culte public.

Pourquoi donc furent-ils déclarés apocryphes? Tout simplement parce que la plupart sont postérieurs aux Évangiles canoniques; qu'aucun des plus anciens n'eut dans les trois premiers siècles la même notoriété que ceux-ci, et qu'il n'en est pas un seul qui embrasse dans son cadre l'ensemble de la vie de Jésus-Christ. On ne saurait en donner d'autres raisons, quand on voit l'avidité avec laquelle furent accueillies de très-bonne heure les légendes qui y sont recueillies. En réalité, ils sont tous, sans exception, infiniment au-dessous, sous tous les rapports, des Évangiles canoniques. Mais il est permis de douter qu'on en eût le sentiment dans une Église qui dégénéra si rapidement et oublia si vite le spiritualisme du Maître.

C'est sur ces anciens documents que je viens appeler l'attention du lecteur.

Je crois superflu de faire ressortir l'intérêt et l'utilité qu'en présente l'étude. Un seul mot suffit ici.

Les Évangiles apocryphes dogmatiques nous apprendront quelles furent, à côté de la conception chrétienne qui a triomphé dans l'ancienne Église catholique, et par suite dans toutes les Églises actuelles, celles qui furent adoptées dans un très-grand nombre de communautés chrétiennes des premiers siècles, mais qui, par la marche même des idées et des événements, ont été écartées comme incapables de réaliser l'idéal chrétien.

Les Évangiles apocryphes légendaires nous enseigneront comment s'est formé et développé ce qu'on serait tenté d'appeler la mythologie du christianisme, et en même temps ils nous prouveront, par l'influence immense qu'ils ont exercée, que la légende joue, dans les choses religieuses, un rôle bien plus considérable qu'au premier abord on serait disposé à le croire.

ÉTUDES

SUR LES

ÉVANGILES

APOCRYPHES

INTRODUCTION

I

Les premiers siècles de l'ère chrétienne virent naître un grand nombre d'écrits relatifs à la vie et à l'enseignement de Jésus-Christ. Quatre seulement ont été admis dans le recueil des livres sacrés de la Nouvelle Alliance, c'est-à-dire dans le recueil des livres destinés à servir de règle à l'Église chrétienne et appelés par cela même canoniques. Tous les autres, sans exception, sont désignés sous le nom d'Évangiles apocryphes [1].

1. Multi conati sunt scribere Evangelia, sed non omnes recepti... non solum quatuor Evangelia, sed plurima esse con-

Dix ou douze de ces Évangiles apocryphes sont parvenus jusqu'à nous. Les autres ont péri depuis longtemps. Quelques-uns cependant, et l'on peut croire avec quelque vraisemblance que c'étaient les plus considérables, n'ont pas disparu complétement. Plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques en parlent ; ils citent même des fragments plus ou moins étendus de la plupart d'entre eux. Cela suffit à la rigueur pour en donner, sinon une idée complète, du moins une idée générale, et pour nous en faire connaître les tendances.

Ce serait une erreur d'attribuer au hasard la perte des uns et la conservation des autres.

Ceux qui sont arrivés jusqu'à nous ne contiennent rien qui soit en opposition directe avec les croyances de l'Église. Les légendes qui y sont rapportées se retrouvent pour la plupart dans les écrits de presque tous les docteurs de l'Église, principalement à partir du IVe siècle. Les croyances qui y sont supposées ne sont pas toujours conformes à celles du christianisme primitif; mais ou elles étaient devenues populaires déjà au IVe siècle, ou

scripta, e quibus hæc quæ habemus electa sunt et tradita ecclesiis. Origène, *Homil. I in Luc.* Plures fuisse qui Evangelia scripserunt... perseverentia usque ad præsens tempus monimenta declarant; quæ a diversis auctoribus edita diversarum hæreseon fuere principia. Jérôme, *Præf. in Matth.*

elles le devinrent bientôt après. La doctrine d'ailleurs y tient peu de place; ce sont les légendes qui y dominent, et ces légendes ont été pour la plupart adoptées par l'Église catholique.

Ces Évangiles n'ont jamais inspiré de sérieuses inquiétudes aux conducteurs des Églises. Dans les premiers siècles, les légendes qui y sont rapportées eurent pour plusieurs d'entre eux des charmes infinis; ils les croyaient propres à l'édification des fidèles; les prédicateurs en ornaient leurs discours, peu importe pour le moment qu'ils les empruntassent à des Évangiles déjà écrits ou à la tradition orale qui les répandait en tous lieux. Au moyen âge, elles firent les délices de la chrétienté tout entière; elles furent citées par les prédicateurs de cette époque, plus fréquemment encore que par ceux des temps antérieurs; elles remplirent les livres d'édification; elles prirent place dans la *Légende dorée*. Plusieurs des Évangiles dans lesquels elles sont racontées, traduits en langues vulgaires, étaient dans toutes les mains, tandis que les Évangiles canoniques n'étaient connus que dans le cercle très-restreint des savants et des théologiens. En plusieurs églises de l'Orient, on en lisait à certaines fêtes les passages qui se rapportaient soit à l'événement dont on célébrait la

commémoration, soit au personnage évangélique qui était le saint du jour. Quelques-uns même paraissent avoir été composés tout exprès pour ces solennités. Dans l'Occident, des hommes aussi considérables que Fulbert, évêque de Chartres, au XIe siècle, et Vincent de Beauvais au XIIIe, ne peuvent s'empêcher de manifester des regrets que l'interdiction dont l'Église les avait frappés, ne permît pas d'en faire la lecture dans le culte public ; mais ils s'en dédommageaient en en citant de longs fragments dans leurs sermons et dans leurs écrits.

Ces Évangiles apocryphes en possession de la faveur publique, tolérés, pour ne pas dire favorisés, par les conducteurs des Églises, depuis le IVe siècle jusqu'au moment où, à la renaissance des lettres, ils tombèrent dans l'oubli, furent multipliés par de nombreuses copies. C'est à cette circonstance qu'ils ont dû de parvenir jusqu'à nous.

Ceux qui ont péri se trouvèrent dans d'autres conditions. Ils appartenaient tous à des Églises dissidentes ou à des sectes repoussées et condamnées par l'Église catholique comme infestées d'hérésie. Les uns étaient en usage parmi les chrétiens judaïsants et les autres parmi ceux des gnostiques qui étaient à un degré quelconque anti-judaïsants. Au-

cun d'eux n'eut jamais cours en dehors de la secte qui s'en servait.

Les auteurs des Évangiles apocryphes de la première catégorie, je veux parler de ceux qui se sont conservés jusqu'à nous, avaient bien sans doute, en les attribuant à des apôtres, le dessein de revendiquer pour eux une autorité égale à celle des Évangiles canoniques, et c'est bien dans ce sens que la foule des fidèles les a pris jusqu'à la fin du moyen âge. Mais l'Église catholique n'a jamais sanctionné ces prétentions, et si elle les a tolérés tacitement comme des ouvrages qui pouvaient contribuer à l'édification, elle ne les a jamais mis sur la même ligne que les Évangiles canoniques, et encore moins elle n'a entendu les substituer à ceux-ci. Les Évangiles apocryphes des judaïsants, comme ceux des anti-judaïsants, étaient, au contraire, ou associés aux Évangiles canoniques ou mis à leur place, de telle sorte que chacun d'eux constituait pour la secte qui en faisait usage, une véritable Écriture sainte. Cette circonstance explique comment l'Église catholique, indépendamment des doctrines qui les lui rendaient odieux, dut les combattre à outrance et déployer contre eux une rigueur que les autres ne lui paraissaient pas mériter.

A-t-elle aidé à leur anéantissement? C'est pos-

sible [1]; mais en réalité cela n'était pas nécessaire. Ils étaient forcément condamnés à partager le sort des sectes auxquelles ils appartenaient en propre. Il suffisait qu'ils ne fussent plus reproduits par de nouvelles copies pour disparaître en peu de temps, et une fois que les sectes qui en faisaient usage furent éteintes, personne n'eut plus intérêt à les transcrire.

II

On ne peut méconnaître que la distinction que les docteurs catholiques établissent en général entre les Évangiles apocryphes qui sont parvenus jusqu'à nous et la plupart de ceux qui ont péri, ne soit fondée en un certain sens. Elle ne saurait aller toutefois jusqu'à amnistier les auteurs des premiers et à condamner sans appel les auteurs des seconds. Si la plupart des Évangiles qui ont péri sont, pour

1. Les écrivains catholiques vont plus loin que nous. « Les évêques orthodoxes, dit l'un d'eux, les saints Pères, les Papes, mirent, dès le principe, beaucoup d'ardeur à dévoiler les machinations de l'erreur et du mensonge et à en détruire les monuments : leur zèle a souvent réussi. Il nous reste, en effet, très-peu de ces apocryphes systématiques, et de ceux qui ont survécu, aucun que nous sachions, ne nous est parvenu intégralement. » *Dictionnaire des apocryphes*, publié par l'abbé Migne, t. I, préface, p. XXVI.

me servir des expressions d'Ellies Dupin, « des écrits supposés par les hérétiques, pour autoriser leurs erreurs [1], » les autres sont certainement des écrits supposés par des orthodoxes, pour autoriser des légendes, et il resterait à décider si on ne défigure pas autant le christianisme en le surchargeant de légendes qu'en en expliquant les doctrines dans un autre sens que les orthodoxes. Il est impossible que de nouvelles légendes n'engendrent pas à la fin de nouveaux dogmes, et, en effet, il ne serait pas difficile de montrer que le culte des saints, celui de la sainte Vierge et bien d'autres doctrines étrangères au christianisme primitif, ont leurs racines dans les légendes recueillies dans ces Évangiles, ou du moins y trouvent leur justification.

Mais quelles que soient les distinctions qu'on veuille établir entre ces écrits, il n'en reste pas moins que, sauf l'Évangile selon les Hébreux, qui, dans sa forme primitive du moins, ne paraît avoir différé que dans des détails insignifiants de notre Évangile de Matthieu, et celui de Marcion qui n'est qu'une révision de celui de Luc, ainsi que ceux qui ont dérivé soit de l'un soit de l'autre,

1. Ellies Dupin, *Dissertations préliminaires ou Prolégomènes sur la Bible*, t. II, p. 87 de l'édit. in-4°.

tous les autres sont sans exception des pièces supposées, j'entends qu'ils ne sont pas des personnages bibliques dont ils portent les noms, et n'ont pas l'origine qu'ils s'attribuent eux-mêmes. Sous ce rapport ils ne se distinguent en rien les uns des autres.

Est-ce à dire que ce soit des écrits de mauvaise foi ? Qu'ils n'aient été composés que dans le dessein de tromper le lecteur ? Sans doute, à un point de vue absolu, les auteurs de ces livres sont des faussaires. Ce serait cependant commettre une erreur énorme que de les juger avec cette rigueur. Il faut se placer à un autre point de vue, si l'on ne veut se condamner à n'avoir que des idées entièrement fausses des origines et du caractère de ces écrits, des circonstances au milieu desquelles ils se sont produits, en un mot, de l'histoire de l'époque qui les a vus naître.

Il est nécessaire ici d'entrer dans quelques détails et de considérer à part chacune des différentes catégories de ces Évangiles apocryphes.

Prenons d'abord ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. Ces Évangiles sont tout simplement des recueils de légendes sur Jésus-Christ et sur sa famille.

Si l'on excepte celles qui ont été empruntées aux

Évangiles canoniques, il n'en est probablement pas une seule qui ait la moindre valeur historique [1]. Elles sont le produit d'une piété puérile, peu éclairée, qui se plaisait à broder des arabesques sans fin sur le thème de l'histoire évangélique. Et cependant ces fables ne sont pas, à proprement parler, des fraudes pieuses. Elles ne sont pas nées de quelque projet de substituer l'erreur à la vérité, ni même de surcharger l'histoire évangélique de récits mensongers. L'admiration pour Jésus-Christ n'avait pas de bornes; on ne trouvait rien d'extraordinaire à ses nombreux miracles; sa vie était une série de prodiges; en y en joignant quelques-uns de plus, on rendait seulement au Seigneur ce qui lui appartenait. S'il n'avait pas opéré les miracles nouveaux, il aurait bien pu les faire; de là à les lui attribuer, il n'y avait qu'un pas.

Tertullien nous apprend qu'un prêtre de l'Asie avait composé sur saint Paul un écrit apocryphe, plein de prodiges dont la plupart étaient bizarres [2].

1. Les écrivains catholiques le reconnaissent eux-mêmes. « Il se peut que ce que ces livres, dit l'un d'eux, nous racontent de la sainte Vierge et de ses parents, de Jésus et de ses apôtres, ne soit point très-exact, cela même est probable... Évidemment ils prêtent aux personnages sacrés des discours qu'ils n'ont jamais tenus. » *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, préf., p. XXVI.

2. C'est probablement les Actes de saint Paul et de sainte Thècle.

On le déposa pour ce fait. Mais l'auteur de cet ouvrage n'avait pas cru commettre un faux, bien loin de là ; il n'avait agi, dit-il lui-même, que par amour pour l'apôtre, *id fecisse amore Pauli* [1]. Ce fut aussi par amour pour le Seigneur que les légendes dont je parle furent imaginées.

On peut se faire une idée de l'origine de ces contes et de la faveur avec laquelle ils furent accueillis par les chrétiens des premiers siècles, par ceux que nous avons vus se produire parmi nous. Nous ne vivons certes ni dans un temps ni dans un pays ouverts à la légende. Combien d'anecdotes apocryphes ne sont-elles pas nées cependant sur Napoléon Ier, depuis cinquante ans ? On se les raconte dans les ateliers et dans les fermes ; on n'y en a jamais mis en doute la vérité. Si quelques-unes des grandes histoires de l'Empire y arrivaient, on s'étonnerait fort de ne pas y trouver ces légendes si populaires sur l'empereur, et on en jugerait les auteurs mal informés ou peu exacts. Où ont-elles

1. Tertullien, *de Baptismo*, § 17. Malgré cette déclaration, l'Église continua, comme le fait remarquer M. Strauss, de faire usage de son livre et institua sans autre fondement une fête en l'honneur de la sainte. Telle était en pareille matière l'indulgence de ce temps. L'antiquité entière, surtout à son déclin, n'a guère été plus sévère. De là vient que nous avons tant de livres, et de fort respectables, dont les vrais auteurs ont emprunté des noms célèbres. *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 144.

pris naissance? Quels en ont été les auteurs? Qui le sait? Des événements extraordinaires avaient frappé les esprits: chacun en parlait à sa manière; on ne croyait jamais en dire assez, et il s'est formé ainsi une foule de récits, dont la plupart n'ont pas la moindre vraisemblance, sans que le plus léger doute se soit jamais élevé sur leur authenticité dans le milieu dans lequel ils circulent, et surtout sans qu'on ait le moindre motif d'en attribuer l'invention à quelque désir d'altérer la vérité historique et d'en faire accroire à la foule crédule. Tout cela s'est fait par amour pour le grand empereur, comme le prêtre d'Asie avait écrit les Actes apocryphes de saint Paul par amour pour le grand Apôtre.

Telle est aussi l'origine des légendes sur Jésus-Christ et sur la sainte Famille qui remplissent ceux des Évangiles apocryphes qui sont parvenus jusqu'à nous. On se racontait parmi les chrétiens des premiers siècles les prodiges du Seigneur tels que les rapportent les Évangiles canoniques; on les embellissait de traits nouveaux, on les étendait à d'autres époques de sa vie, on les complétait par des récits qui offraient avec eux plus ou moins d'analogie. On se dit d'abord que dans son enfance Jésus n'avait pas dû faire moins de miracles que

dans son âge mûr ; bientôt on se persuada qu'il les avait réellement opérés. La légende ne se forme pas autrement ; elle affirme comme réel ce que dans le principe on avait cru vraisemblable ou seulement possible. Dans ces développements tout est le fruit de l'imagination et jamais le produit d'une erreur volontaire et calculée. Ces légendes circulaient en tous lieux parmi les chrétiens, quand les auteurs des Évangiles apocryphes qui les rapportent, les recueillirent comme des faits généralement admis, dont ils n'étaient pas plus disposés que tous leurs contemporains à mettre en doute la réalité historique.

Il n'y a pas plus de traces de mauvaise foi et de dessein préconçu d'altérer l'histoire évangélique dans ceux des Évangiles apocryphes qu'on peut regarder comme des remaniements du premier de nos Évangiles canoniques. L'Évangile hébreu de Matthieu, répandu parmi les chrétiens de la Syrie, qui restèrent presque constamment sans communication avec ceux de leurs coreligionnaires parlant la langue grecque ou la langue latine, se trouva exposé par cela même à des altérations de plus d'un genre. Mais ces altérations ne furent ni le résultat d'erreurs volontaires ni le fait de quelque désir d'accommoder la vie et les enseignements du

Seigneur à un système préconçu. J'y verrais bien plutôt des marques sensibles de la tendance alors si fortement prononcée d'élever de plus en plus la personne de Jésus-Christ.

Si en certaines Églises en possession de l'Évangile hébreu de Matthieu, on en retrancha quelques parties, entre autres les deux premiers chapitres, ce fut certainement parce qu'il semblait que le Seigneur y était rabaissé à la taille commune de la faible humanité. Si dans d'autres de ces Églises, on y ajouta quelques détails empruntés à la tradition orale qui prit si vite les plus larges proportions au milieu d'hommes doués de plus d'imagination que de sens historique, ce fut pour enrichir la vie du Seigneur de quelques nouveaux détails extraordinaires. Si ailleurs on y intercala quelques philosophèmes d'une profondeur en réalité fort douteuse, mais de grande apparence, ce fut parce qu'ils parurent dignes du divin fondateur du christianisme. Toute grande pensée, grande du moins au jugement des croyants de cette époque, devait venir de lui; elle ne pouvait pas avoir une autre origine.

Quand Marcion, ou tout autre gnostique avant lui, remaniait l'Évangile de Luc et les épîtres de Paul, il était persuadé qu'il ramenait les textes de

ces écrits à leur pureté primitive, et qu'il en écartait tout ce que l'erreur y avait ajouté. L'apôtre saint Paul n'avait enseigné que ce qu'il enseignait lui-même; comment aurait-il pu introduire dans ses épîtres des conceptions opposées à ce système? S'il s'y en trouvait, elles n'étaient pas de lui; une main étrangère, ennemie ou ignorante, les y avait insérés; il fallait se hâter de les en faire disparaître. En pratiquant ces altérations, bien loin de se croire un faussaire, Marcion s'imaginait déjouer une fraude pieuse.

Il n'est pas jusqu'à ceux des Évangiles apocryphes qui s'écartent le plus de la simplicité de la foi chrétienne primitive et qui ont été conçus ou arrangés d'après quelque système théosophique, dont la composition ne doive s'expliquer autrement que par des « machinations de l'erreur et des mensonges[1]. » Les gnostiques qui en sont les auteurs, soutenaient des idées absurdes; mais ils les prenaient pour la vérité même; ils se trompaient, mais ils ne croyaient pas propager des erreurs; leurs systèmes étaient mauvais, leurs intentions ne l'étaient pas.

Il est vrai qu'en mettant leurs propres concep-

1. *Dictionnaire des apocryphes*, préf., p. XXVI.

tions dans la bouche des apôtres, ils les donnaient pour ce qu'elles n'étaient pas et leur attribuaient une origine qu'elles n'avaient pas, mais ils étaient bien loin de s'en douter. Ils étaient au contraire convaincus que Philippe et les autres apôtres sous les noms desquels ils composaient des Évangiles, avaient tenu, sinon tout à fait le langage qu'ils leur prêtaient, du moins un langage entièrement analogue et dans tous les cas avaient prêché le christianisme dans le même sens qu'ils l'entendaient eux-mêmes. Et ce qui le prouve, c'est qu'il n'est pas un seul Évangile gnostique anti-judaïsant qui porte le nom d'un apôtre judaïsant. Ils restaient dans ce qu'ils s'imaginaient être la vérité historique. En se plaçant à leur point de vue, on n'est pas plus autorisé à les traiter de faussaires pour avoir fait parler un apôtre anti-judaïsant comme ils croyaient qu'il avait dû le faire, que Tite-Live ou tout autre historien pour avoir mis dans la bouche des personnages dont ils racontent la vie, des discours qu'ils n'ont certainement pas prononcés.

Ajoutez qu'ils vivaient à une époque où ces fraudes pieuses se commettaient sans le moindre scrupule dans tous les partis et dans toutes les sectes. Les deux siècles qui précédèrent l'avénement du christianisme et les cinq ou six siècles

qui les suivirent virent naître de tous les côtés un nombre presque infini de pièces supposées. Les Juifs de la Palestine comme ceux d'Alexandrie, les chrétiens orthodoxes aussi bien que les judaïsants et les gnostiques anti-judaïsants, les philosophes païens, tous donnèrent également dans ce travers [1]. C'était la maladie de cette époque [2]. On ne saurait s'en étonner quand on regarde au fond des choses. Dans un temps où une idée ne pouvait se faire valoir qu'en s'attribuant une origine divine, il était bien difficile de résister à la tentation de la mettre sous le patronage de personnages vénérés et inspirés du ciel.

1. On n'y trouvait alors rien à redire, bien loin de là. M. Strauss rappelle un fait qui est très-propre à nous donner la juste mesure de ce qu'on pensait à cette époque de ces fraudes pieuses. Les néopythagoriciens du dernier siècle avant Jésus-Christ firent paraître plus de soixante ouvrages sous le nom de Pythagore ou de ses plus anciens disciples, afin de faire passer sous cette étiquette de nouvelles théories philosophiques, qu'ils regardaient toutefois comme de légitimes développements de l'ancienne doctrine pythagoricienne. Le néopythagoricien qui a écrit la vie de Pythagore n'a garde de les blâmer; il les loue au contraire d'avoir renoncé à toute ambition de gloire personnelle et d'avoir attribué au maître leurs propres œuvres. *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 144.

2. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. VI, p. 438-480.

III

Quoi qu'il en soit des sentiments qui ont présidé à la composition de ces Évangiles, il n'est pas un seul de ces écrits qui puisse un instant tromper la critique et qui ne porte en lui-même des marques manifestes qu'il est une pièce supposée. Leur non-authenticité n'a pas besoin d'être prouvée; elle est évidente. Chacun d'eux trahit suffisamment l'époque et le milieu dans lesquels il a pris naissance. Il suffit pour le voir d'apporter à cette étude un esprit libre de tout parti pris.

En suivant les indications qu'ils nous donnent eux-mêmes, on est conduit à les diviser en trois classes bien distinctes.

Les uns portent l'empreinte manifeste de l'esprit judaïsant. Le christianisme n'y est présenté que comme une rénovation ou un perfectionnement de l'Ancienne Alliance. Les tendances pratiques y dominent; et si dans la plupart d'entre eux on rencontre un certain nombre de propositions théosophiques, on peut se convaincre qu'elles ne faisaient

pas partie du texte primitif, et qu'elles y ont été insérées quand le judéo-christianisme se fut laissé pénétrer par la gnose.

Ces Évangiles n'étaient répandus que dans les Églises judaïsantes, parmi les Nazaréens, les Ébionites, les disciples de Cérinthe. Ils étaient peu connus en dehors de ces communautés, dont plusieurs restèrent presque constamment isolées et sans relation avec les autres Églises chrétiennes.

D'autres ont une tendance anti-judaïsante plus ou moins prononcée. Le judaïsme est considéré dans les moins hostiles comme une forme religieuse imparfaite, c'est-à-dire comme un mélange d'erreurs et de vérités, et dans ceux qui lui sont le plus opposés, comme le produit d'un esprit de ténèbres.

Ces Évangiles appartenaient à celles des sectes gnostiques qui prétendaient se rattacher à saint Paul, mais qui tiraient de ses principes des conséquences que l'apôtre des Gentils aurait énergiquement désavouées. Ils formaient une partie de l'Écriture sainte des Marcionites, des Valentiniens, des Ophites Séthiens et de bien d'autres sectes semblables. Les anciens écrivains ecclésiastiques les ont bien mieux connus en général que ceux de

la catégorie précédente, et cela se comprend; ils furent presque constamment en lutte avec ces divers partis gnostiques.

Enfin il en est d'autres qui ne portent pas de caractère sectaire. Recueils de légendes qui avaient cours dans presque toutes les Églises, ils n'ont pas de tendance dogmatique bien marquée; ils suivent simplement le flot de la superstition qui monte toujours plus haut au milieu de la masse des chrétiens.

Quoiqu'ils ne soient pas tous nés dans le sein du parti chrétien qui revendiquait le titre d'orthodoxe et qui forma ce qu'on appelle l'ancienne Église catholique, les Évangiles de cette dernière classe y furent en général reçus de bonne heure; non sans doute qu'on les y ait jamais mis sur la même ligne que les canoniques; mais on en trouvait les légendes édifiantes, et ces légendes, on finit par les prendre pour des faits historiques. A partir du IVe siècle, la plupart des écrivains ecclésiastiques en parlent comme d'événements dont la vérité et la réalité ne sont nullement mis en doute.

Tous les Évangiles apocryphes qui sont parvenus jusqu'à nous appartiennent à cette catégorie, et cette circonstance prouve qu'ils n'excitaient pas

la moindre défiance, puisqu'on les reproduisait constamment par de nouvelles copies. Ceux des deux catégories précédentes ont, au contraire, péri et ne nous sont connus que par ce que les anciens ecclésiastiques en disent et par les quelques fragments qu'ils en rapportent.

Je suivrai cette division qui me paraît fondée sur la nature des choses. J'appellerai les Évangiles apocryphes de la première catégorie les Évangiles apocryphes judaïsants; ceux de la seconde les Évangiles apocryphes anti-judaïsants, et ceux de la troisième les Évangiles apocryphes orthodoxes. Ces dénominations me semblent indiquer avec netteté les caractères respectifs de ces trois classes d'écrits.

PREMIÈRE PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES JUDAISANTS

Quand, à la suite du mouvement national qui éclata dans la Palestine, Jérusalem fut assiégée par les légions romaines, ceux des Juifs de cette ville qui avaient embrassé le christianisme et qui étaient désignés sous le nom de Nazaréens[1] se retirèrent à Pella, dans la Décapole[2], soit qu'ils ne voulussent pas prendre parti pour leurs anciens coreligionnaires qui les persécutaient, soit plutôt pour se préparer en paix au second avénement du Christ, dont les troubles qui agitaient leur patrie leur semblaient le prélude et l'annonce certaine. Cette communauté s'étendit rapidement; mais comme ce ne fut guère que parmi les Juifs qui formaient le gros de la population de cette con-

1. *Actes*, XXIV, 5. Le nom de Chrétien fut pris, au contraire, par ceux des partisans de la doctrine nouvelle qui rompirent entièrement avec le judaïsme. *Actes*, XI, 26.

2. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 2.

trée, le caractère judaïsant qui la distinguait ne subit pas la moindre modification. Les nouveaux fidèles n'entendaient pas plus que ceux qui étaient venus de Jérusalem, perdre leur titre d'enfants d'Abraham, en embrassant la foi chrétienne [1]. La Syrie se peupla ainsi de Nazaréens.

Repoussés à la fois par les Juifs qui les regardaient comme des traîtres et des apostats [2] et par les chrétiens d'origine païenne qui avaient peine à reconnaître des frères dans ces hommes qui, tout en se réclamant du nom du Christ, pratiquaient la plupart des cérémonies mosaïques [3], les judéo-chrétiens ne laissèrent pas, malgré cette fausse position, de se diviser en plusieurs sectes. Chacune eut son Évangile, mais tous ces Évangiles ont un air de parenté bien marqué; on dirait qu'ils ne sont

1. Il se fit aussi des conversions parmi les Samaritains. Mais ceux-ci ne tenaient pas moins que les Israélites à l'observation des prescriptions mosaïques. Winer, *Bibl. Realworterb*, au mot *Samaritanev*.

2. Le sanhédrin, qui, après la ruine de Jérusalem, s'était retiré à Jafné, lança l'excommunication contre les Minims (מִינִים); c'est sous ce nom que les chrétiens sont désignés dans le Talmud. On le traduit par hérétiques. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, t. I, p. 111, note *a*; Buxtorf, *Lexion chal. talmud*, col. 1199-1202.

3. Il est probable que de bonne heure les chrétiens leur reprochèrent, comme le fit Jérôme au IVe siècle, de n'être ni juifs ni chrétiens, en voulant être à la fois l'un et l'autre. « Dum volunt et Judæi esse et christiani, nec Judæi sunt nec christiani. » Jérôme, *Epist.* 89, *ad Augustin.*

que des récensions diverses d'un même ouvrage. En définitive ils trahissent tous une origine commune, comme le fait remarquer M. Uhlhorn [1]. C'est ce que nous montrera l'examen auquel nous allons soumettre les fragments qui nous en restent. Selon toutes les vraisemblances, chacune des sectes judaïsantes, en se séparant du tronc commun, emporta avec elle l'Évangile en usage parmi les judéo-chrétiens primitifs, et le modifia dans le sens de ses principes particuliers.

I

Le plus connu, le plus considérable, comme aussi le plus ancien des Évangiles apocryphes judaïsants, celui qu'on peut regarder avec quelque vraisemblance, sinon comme la source première de presque tous les autres, du moins comme celui qui en est le plus près, était écrit en syro-chaldéen [2] et était répandu parmi les chrétiens judaïsants de la Syrie [3] qui s'en servaient comme d'un

1. Uhlhorn, *Die Homilien und die Recognitionen*, p. 136.

2. Quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est. Jérôme, *Adv. Pelagian.*, lib. III, cap. 1.

3. In Evangelio quod juxta Hebræos Nazaræi legere consueverunt. Origène, *Comm. in Ezech.*, XXIV, 7. In Evangelio juxta Hebræos quo utuntur usque hodie Nazareni. Jérôme, *Adv. Pela-*

livre sacré. C'est à ces deux circonstances qu'il doit le nom d'Évangile selon les Hébreux, sous lequel les Pères de l'Église le désignent [1].

Jérôme, qui en vit d'abord un exemplaire dans la bibliothèque formée à Césarée par Pamphile le martyr et qui, plus tard, obtint des Nazaréens de Bérée la permission de prendre une copie de cet ouvrage, le traduisit à la fois en grec et en latin [2]. Cet Évangile n'était pas cependant resté jusqu'alors inconnu en dehors du cercle étroit des Églises judaïsantes. Il est cité par quelques écrivains ecclésiastiques antérieurs à Jérôme, entre autres par Clément d'Alexandrie et par Origène, et, comme tous ne connaissaient pas la langue dans laquelle il était écrit, il faut supposer qu'il en avait été fait de bonne heure des traductions grecques, traductions qui n'avaient pas dû se répandre au loin ou qui étaient devenues assez rares pour rester inconnues à Jérôme.

Cet Évangile n'est pas parvenu jusqu'à nous, mais il nous en reste d'assez nombreux fragments, cités par quelques anciens écrivains ecclésiastiques,

gium, lib. III, cap. 1. Cet Évangile, dit Eusèbe, est en grande faveur auprès des Juifs qui ont reçu la foi. *Hist. eccl.*, lib. III, cap. 25.

1. Ἐυαγγελίον καθ' Ἑβραίους, Evangelium juxta Hebræos.

2. Jérôme, *Catalog. script. ecclesiast.*, § 3, *Commentar. in Esaiam*, XI, 3; XL, 11; *Comm. in Ezech.*, XVIII, 7; *Adv. Pelagianos*, lib. III, cap. 1.

et ces fragments nous permettent, jusqu'à un certain point, de nous faire une idée de sa tendance et de son caractère.

Disons, d'abord, qu'à en juger par la manière dont les anciens écrivains ecclésiastiques le citent, ils n'avaient pas la moindre prévention contre sa valeur historique ; bien loin de là, ils semblent tous le tenir pour une bonne source d'information sur la vie et sur la doctrine de Jésus-Christ. Jérôme lui-même, qui vivait à une époque où la notion de canonicité était bien établie, en rapporte des fragments considérables, sans élever aucun doute sur la vérité des faits qui y sont racontés.

Ignace en a intercalé, dans son Épître aux Smyrniens [1], un fragment relatif à l'apparition de Jésus à ses apôtres après sa résurrection ; il n'indique pas l'origine de ce passage, il ne dit pas même qu'il l'emprunte à quelque ouvrage alors existant [2] : mais en citant le fait qui y est rapporté comme certain, il montre qu'il n'avait pas le moindre doute sur la valeur historique de cet écrit.

Clément d'Alexandrie en parle dans les mêmes termes que des écrits de saint Paul et des livres de l'Ancien Testament. J'en fais juge le lecteur.

1. Ignace, *Épist. ad. Smyrnios*, cap. 3.

2. On sait que ce passage appartient à l'Évangile des Hébreux, par Jérôme qui nous apprend qu'Ignace l'y avait puisé. *Catal. scriptor. ecclesiast.*, § 16.

Après avoir rapporté ce mot de Platon dans le Théétète : « Le commencement de la vérité (ou mieux de la recherche de la vérité) est l'admiration » (c'est-à-dire l'étonnement qu'éprouve l'esprit en présence d'un fait considérable), il ajoute : « Et Matthias, en nous disant dans ses traditions : Admirez ce qui est devant vous, établit que l'admiration est le premier degré pour s'élever ensuite à la connaissance. C'est pourquoi il est écrit pareillement dans l'Évangile selon les Hébreux : Celui qui aura admiré régnera, et celui qui aura régné se reposera [1]. »

Origène, qui rapporte aussi quelques passages de cet Évangile [2], ne paraît pas, il est vrai, le placer sur la même ligne que les Évangiles canoniques. On voit cependant qu'il en fait grand cas et qu'un grand nombre de chrétiens de son temps l'avaient en haute estime [3]. Dans une de ses homélies sur saint Jean [4], il se donne lui-même beaucoup de mal pour trouver un sens acceptable à une parole fort singulière de Jésus [5] rapportée

1. Clément d'Alex., *Strom.*, lib. II, cap. 9, § 45.

2. Origène, dit Jérôme, se sert souvent de cet Évangile. *Catal. scriptor. ecclesiast.*, § 2.

3. On peut le conclure de la manière dont il en parle. *Homil. XV in Jerem.*, dans *Origenis opera*, éd. Huet, t. I, p. 148 et t. II, p. 58.

4. *Origenis opera*, t. II, p. 58, et *ibid.*, t. I, p. 148.

5. Fabricius, *Codex apocryphus* N. T., pars 1, p. 361-363.

dans cet Évangile, ce qu'il n'aurait certainement pas fait si ce livre n'avait eu aucune autorité.

Au IVe siècle, on n'était pas encore d'accord sur la valeur ecclésiastique qu'il convenait de lui reconnaître. Eusèbe nous apprend qu'il y avait des personnes qui le plaçaient parmi les antilégomènes, c'est-à-dire parmi les livres sur lesquels on n'était pas encore fixé et qui flottaient entre les livres canoniques et ceux qui étaient tenus pour hérétiques[1].

L'antiquité de cet écrit ne saurait donc être mise en doute. Les citations qu'en font Clément d'Alexandrie et Origène [2] prouvent qu'il existait au IIe siècle, et il faut le faire remonter plus haut, si, comme l'assure Épiphane [3], et il n'y a pas lieu de récuser son témoignage, il était adopté comme Écriture sainte par les disciples de Cérinthe, qui le tenaient sans doute de leur maître. Si cet Évangile, dont la langue indique une origine palestinienne, était connu dans l'Asie-Mineure à la fin du Ier siècle, on peut en toute assurance en placer le moment de la composition vers l'époque de la destruction de Jérusalem, et ce ne serait pas peut-être une supposition hasardée que d'admettre que

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 25.

2. Je laisse de côté la citation qui en est faite dans l'épître d'Ignace aux Smyrniens, l'authenticité de la plupart des écrits qui portent le nom de ce Père apostolique étant fortement contestée.

3. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 3.

les chrétiens, qui peu de temps avant la ruine de la cité sainte se retirèrent au delà du Jourdain, l'emportèrent avec eux dans leurs nouveaux établissements, et le transmirent à leurs enfants comme un écrit digne d'être placé à côté des livres de l'Ancienne Alliance.

Si maintenant l'on considère que, d'après une tradition très-accréditée dans les premiers siècles de l'Église, Matthieu écrivit son Évangile en syro-chaldéen [1], et que, sur des inductions fondées sur certains passages de cet Évangile, on est autorisé à en placer la rédaction à un moment de quelque peu antérieur à la ruine de Jérusalem, on ne pourra s'empêcher de soupçonner que notre premier Évangile et l'Évangile selon les Hébreux ont été, dans le principe, un seul et même ouvrage. Telle était l'opinion de Jérôme et d'un grand nombre de chrétiens de son temps [2].

Ce Père de l'Église désigne à plusieurs reprises l'Évangile selon les Hébreux comme l'original hébreu de notre premier Évangile canonique [3].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 25 et 40; Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 3.

2. Ut plerique autumant juxta Matthæum. Jérôme, *Adv. Pelagian.*, lib. III, cap. 1 ; quod vocatur a plerisque Matthæi authenticum, Jérôme, *Comm. in Matth.*, xii, 13.

3. Matthæus, qui et Levi ex publicano apostolus primus in Judæa propter eos qui ex circumcisione crediderunt, Evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis

On prétend, il est vrai, que, mieux instruit plus tard, il fut moins affirmatif. On en donne en preuve que, dans sa lettre à Hédibie, écrite vers 407, il n'indique cet ouvrage que par les mots : « l'Évangile écrit en hébreu ; » et on conclut de là qu'il n'était plus aussi convaincu qu'autrefois de l'origine apostolique de cet Évangile. C'est là à mon avis une conclusion erronée qui n'est pas du tout contenue dans l'expression employée par saint Jérôme pour désigner cet ouvrage. Quiconque voudra se donner la peine de lire le passage de la lettre de ce Père de l'Église, dans lequel il parle de cet Évangile « écrit en hébreu, » restera convaincu que ce qu'on veut lui faire dire ici n'est nullement dans sa pensée.

Saint Jérôme veut tout simplement faire remarquer que les deux Évangiles de saint Matthieu, celui qui est écrit en hébreu et celui qui est en grec, ne s'accordent pas sur un fait qui se passa à la mort de Jésus-Christ; celui-ci dit que le voile du temple se déchira, et celui-là que la pierre du dessus de la porte d'entrée était tombée [1]. Jérôme ne décide pas

postea in græcum transtulerit non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habet usque hodie in Cæsariensi bibliotheca quam Pamphylus Martyr studiosissime confecit. Jérôme, *Catalog. scriptor. ecclesiast.*, § 3.

1. In Evangelio autem quod hebraicis litteris scriptum est legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi magnæ magnitudinis corruisse. *Epistola ad Hedib.*, § 8.

si l'une de ces deux versions doit être préférée à l'autre ; il les explique toutes les deux. S'il désigne ici l'Évangile des Nazaréens sous le nom d'Évangile écrit en hébreu, c'est parce qu'il le met en présence de l'Evangile de Matthieu écrit en grec, ou du moins que, de son temps, on avait dans cette langue. Loin de contenir ce qu'on veut y voir, ce passage dit donc le contraire ; il nous montre clairement que pour saint Jérôme l'Évangile de Matthieu existait à la fois en hébreu et en grec, malgré quelques différences de détail qui se trouvaient entre eux.

Cette opinion n'est pas particulière à Jérôme. Épiphane, dont l'horreur pour tout ce qui tient de près ou de loin à l'hérésie est bien connue, est assez disposé à admettre que les Nazaréens ne sont pas dans l'erreur en attribuant leur Évangile à l'apôtre Matthieu. « Nous pouvons affirmer comme un fait certain, dit-il, que, seul de tous les écrivains du Nouveau Testament, Matthieu a exposé l'histoire et la prédication évangélique en hébreu et en lettres hébraïques [1]. » Ailleurs, il est encore plus explicite : « Les Nazaréens, dit-il, ont l'Évangile complet de Matthieu en hébreu, tel qu'il fut écrit primitivement. Il est encore conservé, chez eux, en caractères hébraïques. Mais j'ignore s'ils

1. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 3.

en ont retranché les généalogies qui vont d'Abraham jusqu'au Christ[1]. »

Ces dernières paroles d'Épiphane indiquent évidemment qu'il ne parlait de l'Évangile des Nazaréens que d'après ce qu'on lui en avait rapporté, et qu'il ne l'avait ni vu ni, par conséquent, comparé avec notre premier Évangile canonique, qui était bien certainement pour lui une traduction exacte de l'ouvrage hébreu de Matthieu. Ces deux Évangiles n'étaient pas, en effet, de tous points identiques. Il n'est pas possible d'en douter, quand on voit que des passages du premier, cités par des anciens écrivains ecclésiastiques, la plupart ne se retrouvent pas dans le second, et que les autres diffèrent, soit dans les détails, soit dans l'ensemble de la rédaction, des passages correspondants de notre Évangile de Matthieu. La différence entre les deux ouvrages s'étendait-elle plus loin? On ne saurait donner une réponse positive à cette question, puisque nous ne connaissons de l'Évangile des Nazaréens que les passages cités par des anciens écrivains ecclésiastiques, et que ces passages diffèrent en tout ou en partie du premier de nos Évangiles canoniques. Il y a cependant quelque vraisemblance qu'ils ne différaient guère entre eux que dans ces passages. On ne comprendrait

1. Épiphane, *Hæres.*, XXIX, § 9.

pas, en effet, comment Jérôme, qui les avait tous les deux sous les yeux, aurait pu prendre l'un pour l'original hébreu et l'autre pour la traduction grecque, si ces écrits n'avaient pas présenté une ressemblance frappante ; et, d'un autre côté, on s'explique facilement que les écrivains ecclésiastiques n'aient cité du premier que les passages dans lesquels il différait du second ; ils n'avaient pas des motifs d'en rapporter ceux dans lesquels il était identique à ce dernier.

Peut-on conclure de là que, sauf un certain nombre d'interpolations et de modifications introduites dans le texte primitif, l'Évangile hébreu des Nazaréens était l'écrit original, *authenticum*, comme dit Jérôme, dont le premier de nos Évangiles canoniques est une traduction grecque? En l'absence de ce document important, il serait téméraire d'aller jusque-là ; mais on est du moins autorisé, ce me semble, à placer dans une même classe l'Évangile selon les Hébreux et notre Évangile de Matthieu, et à les faire descendre l'un et l'autre d'une origine commune. Je ne saurais dans tous les cas me ranger à l'opinion de M. Tischendorf, qui pense qu'on peut soutenir avec une égale vraisemblance, soit que les passages dans lesquels l'Évangile des Nazaréens diffère de notre Évangile de Matthieu sont des interpolations, soit que les passages dans lesquels le premier se rapprochait

du second, étaient des emprunts faits plus tard à celui-ci [1]; et la raison sur laquelle je m'appuie, c'est que les passages de l'Évangile selon les Hébreux analogues à notre premier Évangile canonique, devaient, si le jugement de Jérôme et de tous ceux qui pensaient comme lui au sujet de cet écrit, a quelque sens, former le fond même de cet Évangile. Ces deux Évangiles, quoi qu'en dise M. Tischendorf, se ressemblaient plus qu'ils ne différaient; autrement, on ne saurait trop le répéter, on ne comprendrait pas comment les chrétiens du IVe siècle, qui pouvaient les comparer, ont pu les prendre pour un même ouvrage, quand ils n'avaient pas le moindre intérêt à retrouver dans un écrit appartenant à une secte hérétique l'œuvre même de l'apôtre Matthieu.

Examinons maintenant les principaux fragments qui nous en restent.

II

Des vingt passages qu'en citent les anciens écrivains ecclésiastiques, il en est deux qui s'écartent

1. Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 7.

complétement du ton général de notre premier Évangile canonique.

L'un est celui dans lequel Jésus nomme le Saint-Esprit sa mère [1]. « Dernièrement, dit-il, le Saint-Esprit, ma mère, me porta et me mena sur la grande montagne du Thabor » [2]. Que signifie cette expression extraordinaire ? C'est facile à expliquer, dit Origène ; quand Jésus appelle son frère, sa sœur et sa mère quiconque fait la volonté de son Père qui est dans le ciel, il n'y a rien d'étrange qu'il puisse à plus forte raison appeler le Saint-Esprit sa mère. Cette explication, il faut bien le reconnaître, n'a pas grand sens. Celle que propose Jérôme ne me paraît pas meilleure. Au moment du baptême

1. Dans un livre des Elkésaïtes, le Saint-Esprit était également représenté comme un principe féminin, τὴν δε θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα, *Hippoliti refutationes omnium hæresium*, lib. IX, § 13, éd. Dunker, p. 462. Épiphane le dit également : εἶναι δὲ και τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειαν. *Hæres.*, XIX, § 4, et LIII, § 1. D'après Théodoret, il en était de même dans la secte des Ophites, θῆλυ δὲ τὸ πνεῦμα καλοῦσι, *Hæret. fabul.*, lib. I, cap. 14. Mais c'était certainement chez les uns et chez les autres pour d'autres motifs que dans l'Évangile des Hébreux. Les Elkésaïtes appelaient le Saint-Esprit la sœur du Christ : τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀδελφὴν αὐτοῦ. Épiphane, *Hæres.*, LIII, § 1.

2. Ἄρτι ἔλαβε μέ ἡ μήτηρ μοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀνήνεγκε μὲ εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβὼρ. Origène, *Homil. XV in Jeremiam.* Dans un autre de ses écrits, Origène cite ce passage avec cette addition après les mots τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μοῦ. *In Joh.n.* Dans *Origenis opera*, éd. Vence, II, p. 58. Et c'est ainsi que le cite Jérôme : Modo tulit me mater mea Spiritus Sanctus in uno capillorum meorum. *Lib. II Comment. in Mich.*, VII, 6.

de Jésus, fait observer ce Père, le Saint-Esprit qui descendit sur lui l'appela son fils, son fils premier-né. Il était donc tout simple que Jésus, en parlant du Saint-Esprit qui l'appelle son fils, l'appelât de son côté sa mère, le terme par lequel le Saint-Esprit est désigné en hébreu étant féminin [1].

On entre bien mieux dans l'esprit de cet Évangile et des chrétiens au milieu desquels il était répandu, en prenant cette expression dans un sens figuré. Les Judéo-chrétiens ne connaissaient pas la naissance surnaturelle de Jésus-Christ ; ils le tenaient pour le fils de Joseph et de Marie ; mais ils regardaient sa haute sagesse, sa supériorité sur tous les autres hommes et même sur les prophètes, comme le résultat d'une influence divine, et c'est ce qu'ils exprimaient en disant que le Saint-Esprit, mot féminin en hébreu, avait été sa mère [2]. Cette locution fut ensuite mise tout naturellement dans la bouche de Jésus-Christ lui-même dans le passage dont il est ici question.

Il est toutefois vraisemblable que c'est par suite de quelque influence des Elkésaïtes sur les Nazaréens que ceux-ci considéraient le Saint-Esprit

1. Jérôme, *lib. IX Comment. in Es.*, XL, 11, et *lib. IV Comment. in Es.*, XI, 2. Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, pars 1, p. 361-364.

2. La divinité de Jésus-Christ, par Alb. Réville, dans la *Revue germanique*, t. XXX, p. 18.

comme un principe féminin. Mais l'emprunt ne fut que partiel. Les Elkésaïtes avaient fait probablement du Saint-Esprit un principe féminin, parce qu'ils le tenaient pour le second terme, le terme féminin d'une syzygie dont le Christ était le terme premier et masculin. Les Nazaréens qui n'adoptaient pas la théorie des syzygies, trop métaphysique pour eux, prirent ce principe féminin, non pour la sœur du Christ, mais pour la mère de Jésus.

Le second de ces deux passages est celui que rapporte Clément d'Alexandrie, en le comparant avec une parole de Platon dans le Théétète. « Celui qui admirera, aurait dit le Seigneur, régnera, et celui qui régnera se reposera [1]. » Que ces paroles n'aient rien de commun avec celles du philosophe grec, c'est ce qui ne peut pas même être mis en question ; mais en l'absence de ce qui les amenait et de ce qui les suivait, on ferait de vains efforts pour en déterminer le sens.

Ces deux passages sont des interpolations évidentes, quoique aucun des trois anciens écrivains ecclésiastiques qui les citent, n'en mette en doute l'authenticité. A quelle époque ont-ils pu être introduits dans l'Évangile selon les Hébreux ? Le premier peut-être de bonne heure, et le second, qui a un certain reflet gnostique, au moment où la gnose

1. Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γεγράπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται, Clément d'Alex., *Strom.*, lib. I, cap. 9, § 45.

pénétra parmi les Nazaréens, probablement vers le milieu du second siècle.

Deux ou trois autres passages ne se trouvent pas non plus dans notre Évangile de Matthieu; mais ils se distinguent des précédents par un caractère pratique bien marqué; ils rentrent par là dans l'esprit général de notre premier Évangile canonique. D'après l'un de ces passages, Jésus aurait déclaré que contrister l'esprit de son frère est un des plus grands crimes [1], et, d'après un autre, il aurait recommandé à ses disciples de n'être satisfaits qu'autant qu'ils regardaient leurs frères avec charité [2]. Ces préceptes sont en parfaite harmonie avec l'enseignement du Seigneur. Il n'y a, par conséquent, point d'inconvénient à les lui attribuer. La tradition avait pu en conserver le souvenir; les Nazaréens crurent convenable de les insérer dans leur Évangile.

D'autres passages de cet Évangile contiennent des détails inconnus à l'Évangile de Matthieu. Dans l'un d'eux il était rapporté que l'homme dont la main atrophiée fut rendue saine par Jésus [3], était un maçon [4],

1. Inter maxima ponitur crimina qui fratris sui spiritum contristaverit. Jérôme, *Comm. in Ezech.*, XVI, 7.

2. Nunquam læti sitis nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate, Jérôme, *Comm. in Ephes.*, V, 4.

3. *Matth.*, XXVII, 16.

4. Homo iste qui aridam habet manum in Evangelio quo utuntur Nazaræi cæmentarius scribitur, Jérôme. *Comm. in*

et dans un autre, que Barrabas [1], que l'Évangile de Matthieu (XXVII, 16) se contente de présenter comme un prisonnier insigne, avait été condamné pour sédition et homicide [2], ce qui nous montre en lui un de ces Israélites exaltés qui avaient levé l'étendard de la révolte contre la domination romaine, et nous explique en même temps l'intérêt des Juifs en sa faveur. On peut encore ici admettre que ces détails, conservés par la tradition, étaient conformes à la vérité historique.

Mentionnons encore parmi les passages de l'Évangile selon les Hébreux, qui ne font pas partie de notre premier Évangile canonique, « l'histoire d'une femme accusée auprès du Seigneur de plusieurs crimes, » ce sont les expressions d'Eusèbe [3]. Quelle était précisément cette histoire ? On n'en sait rien, ce passage n'étant cité

Matth., XII, 13. Cet Évangile rapporte le discours par lequel cet homme invoqua la compassion du Seigneur.

1. Cet Évangile donne l'explication étymologique du nom de Barrabas : Filius magistri eorum intrepretatur, Jérôme, *ibid.*, XXVII, 16. Cette explication était probablement dans le principe une glose marginale qui passa ensuite dans le texte. Sur la valeur de cette étymologie, voy. Hilgenfeld, *Zeitsch. der wissensch. Theolog.*, 1863, p. 369 et 370.

2. Qui propter seditionem et homicidam fuerat condemnatus, Jérôme, *Comm. in Matth.*, XXVII, 16.

3. Eusèbe raconte que Papias avait exposé l'histoire d'une femme qui avait été accusée auprès du Seigneur de plusieurs crimes. Cette histoire, ajoute-t-il, se trouve dans l'Évangile selon les Hébreux. *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 40.

textuellement par aucun des anciens écrivains ecclésiastiques; mais on suppose généralement qu'il y était question de la femme adultère, dont il est parlé dans l'évangile de saint Jean (VIII, 3-11), et un grand nombre de critiques admettent même que ces neuf versets qui ne faisaient pas partie primitivement de notre quatrième Évangile canonique et qui paraissent y avoir été ajoutés au IVe ou au Ve siècle, furent empruntés à l'Évangile selon les Hébreux. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture, mais elle n'est pas sans quelque vraisemblance.

Les passages communs à l'Évangile des Nazaréens et à l'Évangile de Matthieu ne sont jamais entièrement identiques. Quelques-uns ne diffèrent que par quelques mots qu'on peut prendre pour des variantes; d'autres se distinguent par la forme même de la rédaction.

Pour les premiers, il se présente cette particularité fort remarquable, que les leçons de l'Évangile selon les Hébreux sont en général préférables à celles de notre premier Évangile canonique. Tel est le sentiment de Richard Simon. Jérôme semble en avoir jugé de même. En voici deux exemples.

Le verset 11 du chapitre VI de saint Matthieu a été traduit par la Vulgate : « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. » (Donne-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre existence). « Ce que nous exprimons, dit Jérôme, par *super-*

substantialem est exprimé en grec par ἐπιούσιον, » mot obscur, fait observer, non sans raison, Richard Simon. Dans l'Évangile selon les Hébreux se trouvait, au rapport de Jérôme, un mot syro-chaldaïque qui signifie « du lendemain. » En adoptant cette leçon, on aurait ici : « Donne-nous aujourd'hui notre pain du lendemain, » c'est-à-dire de chaque jour [1] ; c'est ainsi qu'avait traduit l'ancienne Vulgate ; les versions françaises protestantes ont également : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien [2]. »

Dans Matthieu, XXIII, 35, Jésus-Christ reprochant aux Juifs les maux dont ils ont accablé les prophètes, les déclare responsables « du sang répandu depuis Abel jusqu'à Zacharie, fils de Barachie, qui fut tué entre le temple

1. Quod nos supersubstantialem expressimus, in græco habetur ἐπιούσιον... In Evangelio quod appellatur secundum Hebræos, pro supersubstantiali pane reperi מחר quod dicitur crastinum, id est, futurum da nobis hodie. Jérôme, *Comm. in Matth.*, I, 6. Rich. Simon, *Hist. critiq. du texte du Nouveau Testament*, p. 76-77.

2. « Notre pain quotidien » n'est pas certainement une traduction exacte de τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον. Sans s'en douter, les traducteurs protestants ont suivi la leçon qui paraît la meilleure. Pourquoi l'auteur de la traduction grecque de Matthieu, qui forme le premier de nos Évangiles canoniques, a-t-il rendu מחר *crastinum* par τὸν ἐπιούσιον? probablement par suite de quelque fausse vue spiritualiste. Se souvenant de la déclaration du Seigneur que l'homme ne vit pas de pain seulement, il aura cru que Jésus-Christ avait enseigné à ses disciples, non pas à demander à Dieu la nourriture corporelle, mais à l'implorer pour la nourriture spirituelle, supersubstantielle.

et l'autel. » Qui est ce Zacharie, fils de Barachie? Si ces derniers mots ne sont pas une interpolation, il ne saurait être question de ce Zacharie, fils de Baruch ou Barachie, que les zélotes, emportés par leur fureur religieuse, massacrèrent dans le temple [1], peu avant le siége de Jérusalem. C'est donc au prophète Zacharie, mentionné dans 2 *Chroniq.*, XXIV, 20, que pensait Jésus-Christ [2]; mais ce Zacharie était fils, non de Barachie, mais de Jojada. Et c'est précisément de Zacharie, fils de Jojada, qu'il est question, d'après le témoignage de Jérôme, dans l'Évangile selon les Hébreux [3]. Cette leçon, dit Richard Simon, est confirmée par ce qui est rapporté de ce personnage dans le Vieux Testament [4].

Il faut également reconnaître que pour deux des passages de la seconde catégorie, c'est-à-dire des passages qui nous présentent les mêmes faits, mais dans des rédactions différentes, la supériorité du récit et peut-être aussi la vraisemblance des détails ne sont pas du côté de l'Évangile cano-

1. Josèphe, *de Bello judaico*, lib. IV, cap. 5, § 4.

2. A moins qu'on ne préfère admettre avec Hug que Jésus parlait ici, par prophétie, d'un événement futur, Hug. *Einleit, in das N. T.*, t. II, p. 11 et suiv.

3. In Evangelio quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiæ, filium Jojadæ reperimus scriptum, Jérôme, *Comm. in Matth.*, XXIII, 35.

4. Rich. Simon, *Hist. critiq. du texte du N. T.*, p. 85.

nique. Pour en faire juge le lecteur, je vais rapporter ces deux fragments, en les mettant en regard des passages correspondants de Matthieu.

MATTHIEU, XVII, 21 ET 22.	ÉVANGILE SELON LES HÉBREUX[2].
Alors Pierre s'approchant lui dit : Seigneur, jusqu'à combien de fois mon frère péchera-t-il contre moi et lui pardonnerai-je ? Sera-ce jusqu'à sept fois ? Et Jésus lui répondit : Je ne dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à sept fois soixante-dix fois[1].	Si ton frère a péché en paroles contre toi et qu'il te donne satisfaction, pardonne-lui sept fois par jour. — Sept fois par jour ! lui dit Simon, son disciple. — Le Seigneur répondit en disant : Je te dis même jusqu'à soixante fois dix-sept fois[3].

Le récit de l'Évangile apocryphe a certainement plus de vivacité et de naturel que celui de l'Évangile canonique; il est vrai que le précepte y a moins d'élévation, par suite de ces deux restrictions, qu'il n'est question dans le premier que des offenses en paroles et non pas des offenses de toutes sortes comme dans le second, et qu'il y est supposé que le préjudice porté à l'offensé est racheté déjà par une réparation. Il ne serait pas impossible, toutefois, que les mots « en paroles » et « te donne satisfaction » ne fussent des additions au texte primitif.

1. Jérôme, *Adv. Pelag.*, lib. I, cap. 3.

2. Le récit parallèle de Luc, XVII, 3 et 4, est plus coulant et plus naturel, mais moins accentué que celui de Matthieu.

3. Voyez dans l'appendice n° 1.

MATTHIEU, XIX, 16-24.	ÉVANGILE SELON LES HÉBREUX[1].
Voici que quelqu'un s'approchant lui dit : Maître qui es bon, quel bien ferai-je pour avoir la vie éternelle ? Il lui répondit : Pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu est le seul Maître qui soit bon. Que si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. Il lui dit : Lesquels ? Et Jésus lui répondit : Tu ne tueras point ; tu ne déroberas point ; tu ne commettras point adultère ; tu ne diras point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. Le jeune homme lui dit : J'ai gardé toutes ces choses dès ma jeunesse. Que me manque-t-il encore ? Jésus lui dit : Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et le donne aux pauvres, et tu auras ton trésor dans le ciel ; puis, viens et me suis.	Un autre homme lui dit : Maître, que dois-je faire pour vivre ? Il lui dit : Homme, accomplis la Loi et les Prophètes. Celui-ci lui répondit : Je les accomplis. Il lui dit : Va, vends ce que tu possèdes, distribue-le aux pauvres, puis viens et suis-moi.
Mais quand le jeune homme eut entendu cette parole, il s'en alla tout triste, parce qu'il avait de grands biens. Alors Jésus dit à ses disciples : Je vous dis qu'un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. Je vous le dis encore : il est plus aisé qu'un chameau	Le riche se mit alors à se frapper la tête, car cela ne lui plaisait pas. Et le Seigneur lui dit : Comment dis-tu que tu accomplis la Loi et les Prophètes ? Il est écrit dans la Loi : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, et voici un grand nombre de tes frères, fils d'Abraham, gisant dans la poussière et mourant de faim, tandis que ta maison regorge de biens et qu'il n'en sort rien pour eux. Et, se tournant, il dit à Simon, son disciple, assis auprès de lui : Simon, fils de Jean, il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux[2].

1. Origène, *Homil. VIII in Matth.*, dans *Origenis opera*, t. III, p. 21.

2. Voyez dans l'appendice n° 2.

passe par le trou d'une aiguille,
qu'il ne l'est qu'un riche entre
dans le royaume de Dieu.

La comparaison de ces deux récits n'est pas favorable à celui de l'Évangile canonique. Celui-ci contient plus d'un trait qu'on pourrait accuser de manquer de vraisemblance historique. Il n'est nullement probable qu'il y eût un seul Juif qui eût besoin de demander, comme le fait ici le jeune homme riche, quels commandements il avait à observer pour avoir la vie éternelle. Le Décalogue était dans la mémoire de tous les enfants d'Israël. Le récit de l'apocryphe est en outre bien mieux enchaîné. Le reproche motivé que le Seigneur fait au riche est très-propre à lui faire sentir qu'il s'abuse lui-même en croyant observer la Loi, et amène fort naturellement la déclaration sur la difficulté du salut pour les riches. Enfin, en faisant adresser cette déclaration à Simon, dans une sorte d'aparté, ce récit se colore d'une teinte de douceur en harmonie avec le caractère de Jésus et tranche avec le ton de rudesse qui, dès les premiers mots, se remarque dans les paroles que Matthieu met dans la bouche du Seigneur.

Il faut enfin citer trois autres passages de l'Évangile selon les Hébreux qui, tout en se rattachant par le fond à la tradition des Évangiles synoptiques, s'en écartent dans des détails impor-

tants. Le premier et le second rapportent des apparitions de Jésus ressuscité, l'une à Jacques et l'autre aux apôtres réunis; le troisième est relatif au baptême de Jésus par Jean-Baptiste.

Voici le premier tel que le rapporte Jérôme : « Lorsque le Seigneur eut remis son suaire au serviteur du prêtre, il alla vers Jacques et lui apparut. Jacques avait fait serment de ne plus manger du pain, du moment qu'il avait bu la coupe du Seigneur, jusqu'à ce qu'il le vît ressuscité des morts. Apportez la table et le pain, dit le Seigneur. Puis il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna ensuite à Jacques le Juste, en lui disant : Mon frère, mange ton pain, puisque le Fils de l'Homme est ressuscité du milieu de ceux qui dorment [1] »

1. Jérôme, *Catal. scriptor. ecclesiast.*, § 2. La Légende dorée reproduit ce passage presque littéralement. « Après la passion du Seigneur, y est-il dit, Jacques fit vœu de ne pas manger jusqu'à ce qu'il eût vu son maître ressuscité d'entre les morts, et le jour de la résurrection, comme il n'avait jusque-là pris aucune nourriture, le Seigneur lui apparut, et il dit à ceux qui étaient avec Jacques : « Dressez la table; et prenant ensuite un pain, il le bénit et le donna à Jacques le Juste, disant : Lève-toi, mon frère, et mange, car le Fils de l'homme est ressuscité d'entre les morts : » *La Légende dorée par Jacq. de Voragine*, trad. par Gust. Brunet, t. II, p. 100. Le récit de cette apparition de Jésus-Christ ressuscité à Jacques le Juste, est rapporté par Grégoire de Tours, *Hist. eccles. Francorum*, lib. I, cap. 21, et par bien d'autres écrivains ecclésiastiques latins. Je ne crois pas qu'il ait été connu des Grecs.

Il s'agit ici, non pas de Jacques l'apôtre, frère de Jean, mais, comme le fait remarquer Jérôme et comme d'ailleurs le récit l'indique lui-même, de Jacques, le frère du Seigneur. La tradition des chrétiens judaïsants le mettait au-dessus des apôtres. Dans les Clémentines, il est appelé le Prince des Évêques, l'Archevêque [1]. Il avait été surnommé le Juste. Hégésippe, qui était lui-même un judaïsant, nous montre en lui le modèle achevé des ascètes. Il se tenait presque continuellement dans le temple, jeûnant fréquemment, priant presque sans cesse [2]. Il n'est pas douteux que cette légende n'ait été insérée dans l'Évangile des Nazaréens, pour honorer sa mémoire. Mais d'un autre côté il est incontestable qu'elle remonte aux premiers temps du christianisme. C'était un fait universellement admis parmi les chrétiens, déjà du temps de saint Paul, que le Seigneur, après sa résurrection, était apparu à Jacques, avant de se montrer à ses Apôtres [3].

Le second de ces passages est un récit de la première apparition de Jésus-Christ ressuscité à ses apôtres réunis. « Quand il fut venu près de ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez, tou-

1. Episcoporum princeps, archiepiscopus, *Recognitiones*, lib. I, cap 45, 58,-73; lib. IV, cap. 35; *Homil. XI*, § 35.
2. Jérôme, *ibid.*, § 2; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 23; lib. IV, cap. 22.
3. 1 *Corinth.*, xv, 7.

chez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit incorporel. Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent [1]. » Ignace, qui rapporte ces paroles, ne dit pas à quelles sources il les prend; mais Jérôme nous apprend qu'elles se trouvaient dans l'Évangile des Hébreux. Saint Matthieu ne raconte rien de semblable; mais Luc rapporte ce fait, quoique avec des différences considérables. Le Seigneur ayant paru au milieu de ses disciples, ceux-ci s'imaginèrent voir un esprit. Jésus leur dit alors : « Pourquoi vous troublez-vous? et pourquoi s'élève-t-il tant de pensées dans votre esprit? Voyez mes mains et mes pieds; c'est moi-même. Touchez-moi et regardez-moi bien. Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai [2]. » Évidemment ce récit, plus complet et mieux suivi que celui de l'Évangile des Hébreux, lui est postérieur; mais il dérive d'un autre courant de la tradition ; car, tandis que, dans cet Évangile,

1. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν ἔφη αὐτοις· λάβετε, ψηλαφήσατε με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμί δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπιστεύσαν. Ignace, *Epistol. ad Smyrn.*, cap. 3. Jérôme rapporte ce passage en ces termes : Et quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis : Ecce palpate me et videte quia non sum dæmonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt. Il dit que ces paroles rapportées par Ignace sont prises de Evangelio quod nuper a me translatum est. *De Script. ecclesiast.*, § 16. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l b. III, cap. 37, cite ces passages d'après Ignace.

2. *Luc*, XXIV, 36-40.

les apôtres sont immédiatement convaincus, d'après Luc, ils ne crurent pas encore et eurent besoin, pour se persuader qu'il n'était pas un esprit, de le voir manger .

Le troisième passage est encore plus digne d'attention. Tandis que l'Évangile de Matthieu dit seulement que « Jésus vint alors de Galilée au Jourdain vers Jean, pour être baptisé par lui [2], » l'Évangile selon les Hébreux, plus explicite encore, raconte, de la manière suivante, une scène qui aurait précédé cet événement.

« Voici, la mère et les frères du Seigneur lui dirent : Jean-Baptiste baptise en rémission des péchés ; allons nous faire baptiser par lui. Mais il leur dit : Quel péché ai-je commis pour aller me faire baptiser par lui, à moins peut-être qu'en vous disant cela je ne sois dans l'ignorance [3]? »

Comment l'Évangile selon les Hébreux expliquait-il que Jésus, après cette déclaration formelle, avait pu se décider à aller recevoir le baptême de Jean? on l'ignore; mais il est probable qu'il le faisait enfin céder aux sollicitations de sa mère; telle est du moins la tradition que rapporte un autre écrit apocryphe, connu sous le nom de *Prædicatio*

1. *Luc*, XXIV, 41-43.
2. *Matth.*, III, 13.
3. Jérôme. *Adv. Pelagianos*, lib. III, cap. 2.

Pauli, la Prédication de Paul [1]. On peut, dans tous les cas, se rendre compte de l'origine de cette légende. Les premiers chrétiens durent trouver étrange que Jésus, dans lequel il n'y eut jamais l'ombre même d'un péché [2], *qui solus omnino nihil deliquit*, comme dit Cyprien, se fût soumis au baptême de Jean qui était administré uniquement pour la rémission des péchés. Ils craignirent peut-être que les adversaires du christianisme ne découvrissent là quelque prétexte de mettre en question la complète impeccabilité du Seigneur; peut-être même les Juifs avaient-ils déjà fait usage de cet argument contre un des points essentiels de la foi chrétienne. On crut faire disparaître toutes les difficultés, en racontant que Jésus ne s'était soumis au baptême de la rémission des péchés que par condescendance pour sa mère et qu'après avoir solennellement déclaré que d'ailleurs il n'en avait pas besoin.

III

L'Évangile selon les Hébreux n'était pas connu sous ce nom des chrétiens judaïsants qui en fai-

1. Ad accipiendum Joannis baptisma pæne invitum a Matre sua Maria esse compulsum. *Cypriani opera*, éd. Rigalt, p. 142.
2. 2 *Corinth.*, v, 21; *Hébreux*, iv, 15; 1 *Pierre*, ii, 22.

saient usage. Il lui fut donné par Clément d'Alexandrie, par Origène, par Jérôme, en général par les écrivains ecclésiastiques. Ils le désignèrent de ce nom, parce qu'il n'avait cours que dans les Églises chrétiennes composées des descendants des Hébreux qui avaient, dans les premiers temps, embrassé le christianisme. Ceux-ci le désignaient sous le titre d'Évangile selon les apôtres, Εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς ἀποστόλους, ou l'Évangile selon les douze, Εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα [1]. « Lessing, le premier, fit remarquer que, d'après les autorités premières dont on croyait qu'il reproduisait les récits, il était appelé l'Évangile des apôtres, et d'après les premiers lecteurs auxquels il avait été destiné, Évangile des Nazaréens ou des Hébreux, deux noms qui reviennent sans cesse sous la plume des plus anciens Pères pour désigner un seul et même écrit [2]. » Saint Jérôme affirme d'ailleurs ce fait. « L'Évangile dont se servent les Nazaréens est aussi appelé, dit-il, l'Évangile selon les apôtres [3]. »

1. Ce titre n'était pas inconnu aux anciens écrivains ecclésiastiques : Aliud juxta duodecim apostolos. Origène, *Homil. I in Luc.* Evangelium duodecim apostolorum. Jérôme, *Proœm. in commentarios sup. Matth.*

2. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, trad. franç., t. I, p. 102; Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1863, p. 352.

3. Jérôme, *Advers. Pelagianos*, lib. III, cap. 1; Théophilaste, *Ad S. Lucam proœmium*; Fabricius, *Codex apocryph. novi Testam.*, pars 1, p. 339 et 340.

Cet Évangile des apôtres ne serait-il pas celui que Justin Martyr cite sous le nom de *Mémoires* ou *Mémorables des apôtres* [1] ? L'analogie des titres pourrait déjà le faire croire ; ce serait peu cependant, si des faits qu'on ne peut contester ne venaient changer cette présomption presque en certitude.

Sur plusieurs points de l'histoire évangélique, Justin Martyr s'écarte des textes des Évangiles canoniques. On a prétendu, il est vrai, que ces divergences pouvaient s'expliquer par la supposition que cet écrivain citait de mémoire les livres sacrés. Rien n'est moins certain toutefois. On peut remarquer, en effet, que deux ou trois de ces passages dans lesquels il diffère de nos Évangiles canoniques, reviennent plusieurs fois dans ses écrits et toujours sous la même forme [2]. Ne serait-il pas bien étrange que la mémoire lui eût

1. Par analogie des *Mémorables* de Socrate par Xénophon, Justin Martyr emploie les mêmes termes que l'écrivain grec. Ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, dit l'un ; Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, dit l'autre. L'Évangile dont se sert Justin Martyr ne portait pas certainement ce titre. Il dit lui-même qu'il s'appelait un Évangile ou des Évangiles : Ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια. *Justini Martyris opera*, p. 98, A. Mais parlant à des païens auxquels ce mot d'Évangile n'était pas familier et ne présentait pas d'idée précise, il se servit, sans le moindre doute, à l'imitation de Xénophon, du mot d'ἀπομνημονεύματα, qui leur était connu, pour leur faire comprendre qu'il s'agissait du livre dans lequel était exposée l'histoire évangélique telle que les apôtres l'avaient racontée.

2. Justin Martyr, *Opera*, éd. de Cologne : 2e *Apol.*, p. 64, et *Dialog. cum Tryph.*, p. 301. — *Dialog. cum Tryph.*, p. 253, et

fait défaut chaque fois sur ces passages, et toujours de la même manière ?

Admettons cependant qu'il ait cité de mémoire les documents sacrés qu'il possédait. L'explication qu'on prétend tirer de ce fait n'y gagne rien. Les différences qui se remarquent entre les citations de Justin Martyr et les Évangiles canoniques, portent les unes simplement sur des mots, les autres sur des faits. Les premières, les différences de mots, peuvent bien s'expliquer par une défaillance de la mémoire; il n'en est pas de même des secondes. On comprend, en effet, qu'en citant de mémoire un auteur, on emploie d'autres expressions que celles dont il s'est servi. Mais si l'on rapporte d'autres faits que ceux dont il parle, ou si l'on ajoute à des faits qu'il a mentionnés, des détails nouveaux dont il ne dit rien, il ne peut plus être question d'un défaut de mémoire; il faut nécessairement admettre qu'on a puisé autre part. Et c'est le cas pour Justin Martyr.

Quand Matthieu et Luc racontent que Jésus est né à Bethléhem, que ce dernier, plus précis, dit

2e *Apol.*, p. 64. — *Dialog. cum Tryph.*, p. 326, et 2e *Apol.*, p. 95 et 96. — Justin Martyr dit cinq ou six fois que les mages étaient de l'Arabie : Οἱ ἐξ Ἀραβίας μάγοι ou μάγοι ἀπὸ Ἀραβίας, *Dialog. cum Tryph.*, p. 303, 315, 328, 330, 334, etc. Dans Matthieu, le seul des évangélistes canoniques qui en parle, il est dit en termes plus vagues qu'ils étaient de l'Orient : Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν, *Matth.*, II, 1.

que ce fut dans une hôtellerie de cette ville, et que Justin Martyr rapporte que le Seigneur est né dans une caverne aux environs de Bethléhem, on se trouve en présence d'une divergence qui ne saurait s'expliquer par une défaillance de mémoire et qui trahit des sources historiques différentes.

Quand l'écrivain ecclésiastique nous apprend qu'au moment où Jésus, après son baptême, sortit de l'eau, il se montra une grande lueur, et que les écrivains sacrés ne disent rien de ce fait, trop remarquable sans doute pour qu'ils n'en eussent pas parlé s'ils l'avaient connu, il y a là encore une divergence dont aucune défaillance de mémoire ne saurait rendre compte.

Si Justin Martyr avait dit moins ou en d'autres termes que les Évangiles canoniques, j'admettrais que, quoiqu'il s'en écarte, il les cite néanmoins. Mais quand il dit plus, quand il rapporte d'autres circonstances, il ne reste qu'à reconnaître qu'il puisait ses informations à d'autres sources, et tous les doutes disparaissent, quand on voit que des documents anciens, que Justin Martyr a certainement connus, rapportent les faits sur lesquels il s'écarte des Évangiles canoniques, exactement comme il les raconte lui-même.

Ces livres sont les Évangiles judaïsants et en particulier l'Évangile des apôtres.

Je viens de dire que, d'après Justin Martyr,

Jésus naquit dans une caverne aux environs de Bethléhem[1]. Nous n'avons pas le passage de l'Évangile des apôtres relatif à cet événement; mais on est fondé à croire que c'est dans une caverne, auprès de Bethléhem, que Jésus naquit, d'après cet Évangile. Cette légende, en effet, très-répandue dans les premiers siècles de l'Église, et recueillie dans la plupart des Évangiles de l'Enfance[2], ne s'est formée ni dans le parti moyen ni dans le parti anti-judaïsant. Le premier avait un autre récit de la naissance du Seigneur; c'est celui qui est consigné dans les Évangiles de Matthieu et de Luc, et d'après lequel Jésus naquit à Bethléhem même, dans une hôtellerie de cette ville[3]. Le second, par suite de ses opinions théosophiques qui lui faisaient voir dans la matière la cause ou la source du mal, faisait du Christ une sorte d'être métaphysique, en écartait tout ce qui l'aurait rattaché aux conditions ordinaires de l'existence humaine et en conséquence ne parlait pas de sa naissance. On arrive ainsi par élimination à regarder cette légende comme particulière aux chrétiens judaïsants.

1. Ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγος τῆς κώμης κατέλυσε. *Dialog. cum Tryph.*, § 78. *Justini Martyris opera*, p. 303 et 304.

2. *Protévang.*, chap. 18. *Évang. arabe de l'Enfance*, chap. 2. *Évangile de la naissance de la Vierge et de l'enfance du Sauveur* chap. 13.

3. *Matth.*, II, 15; *Luc.*, II, 4-7.

C'est parmi eux, en effet, qu'on la trouve répandue. Elle fait partie des traditions recueillies dans les Évangiles de l'Enfance, et ces traditions, originaires de la Syrie, s'étaient formées au milieu des judéo-chrétiens. Il n'est pas difficile d'ailleurs d'en découvrir l'origine. Elle est une imitation évidente d'une légende semblable relative à Abraham. D'après les traditions juives, ce patriarche était né dans une caverne [1]. Les judéo-chrétiens firent naître aussi Jésus-Christ dans une caverne, voulant ainsi mettre en parallèle la naissance du Père des chrétiens et celle du Père des croyants [2]. Cette légende était-elle rapportée dans l'Évangile des apôtres? C'est probable. Dans tous les cas, elle était répandue parmi les judéo-chrétiens, et c'est par eux que Justin Martyr avait été initié au christianisme.

1. Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sagen*, p. 2 et 3.

2. Ce n'est pas la seule tradition chrétienne qui offre des ressemblances avec les légendes juives relatives à Abraham. L'enfance de ce patriarche fut entourée des mêmes périls que celle de Jésus-Christ. Nemrod, ayant lu dans les astres qu'il allait naître un homme qui détruirait sa religion et sa puissance, fit mettre à mort tous les petits enfants, comme le fit plus tard Hérode, dans l'intention de conjurer les dangers dont le menaçait la naissance du Messie. La femme de Térach courut se cacher dans une caverne, et c'est là qu'elle accoucha d'Abraham. On montre encore aujourd'hui cette caverne à Orfa, l'ancienne Édesse, que l'on croit être l'Ur des Chaldéens. *Cinq années de voyage en Orient*, p. 32. D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 94 et 95.

J'ai parlé aussi de la clarté qui illumina le Jourdain au moment où Jésus, après son baptême, sortait de l'eau. Ce fait, raconté par l'écrivain chrétien [1], n'est pas mentionné dans les Évangiles canoniques; mais il l'est dans un des passages de l'Évangile des Ébionites, qui nous ont été conservés [2]. Et, comme cet Évangile n'était qu'une révision de celui des apôtres, on ne peut douter que ce fait ne se trouvât aussi dans celui-ci.

D'après Justin Martyr, la voix qui se fit entendre du ciel, après le baptême du Seigneur, prononça ces paroles : « Tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui [3]. » Ces paroles ne sont rapportées ni par saint Matthieu ni par saint Luc, mais elles se trouvent dans l'Évangile des Ébionites [4], et elles étaient certainement dans l'Évangile des apôtres.

On ne peut pas comparer les autres citations dans lesquelles Justin Martyr s'écarte des Évangiles canoniques, avec les passages correspondants de l'Évangile des apôtres ou de quelque autre Évangile judaïsant. On n'a plus de ces Évangiles

1. Καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. Justin Martyr, *Dialog. cum Tryph.*, § 88.

2. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, dans Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 13.

3. Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε, *Dialog. cum Tryph.*, § 88 et § 103.

4. Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε, dans Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 13.

que quelques fragments. Mais quand on en trouve trois en parfaite harmonie avec ces écrits apocryphes, on peut bien, sans trop de témérité, supposer que l'accord ne se bornait pas là.

D'autres considérations viennent se joindre aux précédentes pour mettre en évidence que les Mémorables des apôtres étaient le même écrit que l'Évangile des apôtres.

On a fait remarquer bien souvent que c'est avec l'Évangile de saint Matthieu que s'accorde le mieux ce que rapporte Justin Martyr de l'histoire évangélique. Cela s'explique très bien dans l'opinion que je soutiens. L'Évangile des Nazaréens ressemblait, en effet, à celui de saint Matthieu, au point que la plupart de ceux qui connaissaient l'un et l'autre les prenaient pour le même ouvrage.

Si maintenant on considère que Justin Martyr était originaire de la Samarie, on sera porté à croire qu'il avait connu le christianisme par la fréquentation des chrétiens de la Syrie. Ces chrétiens n'avaient pas d'autre Évangile que celui qui nous est signalé par les anciens écrivains ecclésiastiques sous les titres d'Évangile selon les Hébreux, d'Évangile selon les Douze, ou d'Évangile selon les apôtres.

Ajoutez qu'en plusieurs points ce Père de l'Église partage les sentiments, on peut même dire les préventions religieuses des Nazaréens. Je ne par-

lerai pas de sa doctrine, qui, à part sa théorie du Λόγος, née de sa culture philosophique, ne diffère presque en rien de celle des judaïsants du commencement du IIe siècle. Mais je puis en appeler à ce fait bien souvent constaté et qui ne sera pas récusé, qu'il ne cite pas une seule parole de saint Paul [1], qu'il ne prononce même jamais le nom de cet apôtre. Que conclure de ce silence, certainement systématique, sinon qu'il partageait les préjugés des judaïsants contre le grand propagateur du christianisme ? Si, avec les judaïsants, il se refusait à reconnaître saint Paul pour un apôtre, n'est-il pas vraisemblable qu'il n'avait aussi, comme eux, d'autre Évangile que celui des Hébreux, ou, comme ils l'appelaient, selon les apôtres [2] ?

Bien d'autres traits encore rapprochent Justin Martyr des judaïsants, celui-ci entre autres dont on parle peu et qui me paraît cependant caractéristique. Les Nazaréens et les Ébionites se plaisaient, nous dit Irénée, à rechercher avec un soin exagéré les prophéties qui se rapportent au Messie : *Quæ autem sunt prophetica, curiosius exponere nitun-*

1. On a prétendu trouver dans ses écrits, sinon des citations des épîtres de saint Paul, du moins des allusions à quelques-unes de ses paroles. C'est là une erreur qui a été maintes fois réfutée. Eichhorn, *Repertorium*, t. I, p. 34, note *d*.

2. Solo autem quod est secundum Matthæum Evangelio utuntur (Ebionæi), et apostolum Paulum recusantes, apostatum eum legis dicentes. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 26.

tur[1] Il suffit d'avoir jeté un coup d'œil sur les écrits de Justin Martyr, ainsi que le fait remarquer Stroth[2], pour voir quelle importance il attache aux prophéties messianiques. C'est pour lui la grande preuve, je dirais presque l'unique, de la divinité du christianisme. Qu'il l'ait employée en s'adressant aux Juifs, cela se conçoit. Les Juifs admettaient l'autorité de l'Ancien-Testament, et, comme lui, ils y voyaient des prophéties messianiques. Mais il n'en fait pas un moindre usage dans sa première apologie, écrit destiné cependant aux païens qui ne connaissaient pas l'Ancien-Testament et qui devaient être peu touchés de ce qu'on leur disait des prédictions du Christ qui y sont contenues[3].

Tous ces faits, qui concourent à nous montrer dans Justin Martyr un chrétien judaïsant, contribuent aussi à nous affermir dans l'opinion que l'Évangile dont il se servit était un de ceux qui avaient cours parmi les Nazaréens de la Syrie; et le titre de ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων sous lequel il le désigne lui-même, nous fait penser naturellement à l'Évangile selon les Douze ou selon les apôtres.

Tout ce qu'il rapporte de l'histoire et des discours de Jésus-Christ, est-il emprunté uniquement à ce document? Je suis disposé à le croire. Justin Mar-

1. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 26.
2. Eichhorn, *Repertorium*, p. 35, note *e*.
3. Justin Martyr, *Apologie I*, § 30-53.

tyr ne semble pas avoir eu à sa disposition plusieurs Évangiles ; il est certain du moins qu'il n'en appelle à aucun autre qu'aux *Mémorables des apôtres* ; et il parle de ces *Mémorables des apôtres*, non comme d'une collection d'Évangiles, mais comme d'un seul Évangile [1].

IV

Un Évangile apocryphe judaïsant aussi célèbre que le précédent est celui des Ébionites. Qu'était cet ouvrage ? Ils l'appelaient eux-mêmes l'Évangile hébreu [2], et, s'il faut s'en rapporter aux Pères de l'Église qui parlent de ces sectaires, leur Évangile aurait été le même que celui des Nazaréens, c'est-à-dire l'Évangile hébreu de Matthieu [3] ou l'Évangile selon les Hébreux [4].

1. « Je trouve dans le livre que vous appelez Évangile, » fait-il dire à Tryphon ; ἐν τῷ λεγομένῳ Εὐαγγελίῳ. *Dialogue avec Tryphon*, § 11 ; Justin Martyr, *Opera*, p. 227, B. Voyez pour les citations qu'il fait des *Mémorables* des apôtres, Eichhorn, *Repertorium*, t. I, p. 41-59 ; Emmerich, *Dissert. de Evangeliis secundum Ebræos, Ægyptios atque Justini Martyris ;* De Wette, *Einleit. in die Bücher der Neuen Testam.*, § 66.

2. Ἑβραικὸν δὲ τοῦτο καλοῦσι. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 13.

3. Ebionæi eo Evangelio quod est secundum Matthæum solo utentes. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 26 ; lib. III, cap. 4. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 13.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 27 ; Μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίους Εὐαγγέλιον δέχονται, Theodoret, *Hæres. fabul.*, lib. II, cap. 1.

On peut conclure de là que, en somme, l'un dérivait de l'autre. L'Évangile des Ébionites ne laissait pas cependant que de différer en plusieurs points essentiels de celui des Nazaréens, ce qui était sans doute la conséquence des opinions dogmatiques par lesquelles les premiers se distinguaient des seconds, et peut-être aussi de quelques emprunts faits au second et au troisième de nos Évangiles canoniques.

Cet Évangile n'avait ni le tableau généalogique par lequel commence notre Évangile de Matthieu et par lequel commençait aussi probablement l'Évangile selon les Hébreux, ni l'histoire de la conception miraculeuse de Marie, ni celle de l'arrivée et de l'adoration des mages, ni le récit de la fuite de la sainte famille en Égypte et de son retour dans la Galilée. D'après Épiphane, il débutait par ces mots: « Il arriva dans les jours d'Hérode, roi de Judée, Caïphe étant souverain sacrificateur, qu'un homme du nom de Jean, » et la suite comme au chapitre troisième de notre premier Évangile canonique[1].

On ne saurait s'étonner que les Ébionites eussent retranché de leur Évangile les divers faits contenus dans les deux premiers chapitres de notre Matthieu; car, après avoir dans le principe considéré Jésus comme un prophète et comme le Messie,

1. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 14.

mais issu réellement de Joseph et de Marie, ils avaient ensuite modifié leur christologie dans un sens idéaliste qui ne pouvait pas s'accorder avec ce que l'Évangile de Matthieu rapporte de la généalogie, de la conception et de la naissance du Seigneur. Les uns voyaient en Jésus, Adam, tel qu'il sortit des mains du Créateur; d'autres, un esprit céleste, supérieur aux anges, antérieur à tout le reste de la création, et qui, après avoir apparu à diverses reprises aux patriarches et à d'autres personnages de l'Ancienne Alliance, était enfin venu sur la terre comme le Messie; d'autres enfin soutenaient que cet esprit céleste, qui est le Christ, ne s'était joint à l'homme Jésus qu'au moment du baptême de celui-ci par Jean [1]. Ces trois opinions sur la christologie étaient également opposées aux deux premiers chapitres de Matthieu; ces deux chapitres furent supprimés.

La troisième de ces opinions fit introduire quelques modifications dans le récit du baptême de Jésus par Jean. Ce récit présente, au reste, dans l'Évangile des Ébionites, quelques particularités remarquables. Il nous a été conservé par Épiphane. Je crois utile de le rapporter ici, en le mettant en présence du passage correspondant de notre Évangile de Matthieu.

1. Épiphane, *ibid.*, xxx, § 3.

ÉVANGILE DES ÉBIONITES [1].	MATTHIEU, III, 13-17.
Le peuple ayant été baptisé [2], Jésus vint aussi et fut baptisé par Jean. Comme il sortait de l'eau, les cieux s'ouvrirent, et il vit l'Esprit-Saint de Dieu descendre sous la forme d'une colombe et entrer en lui. Et une voix se fit entendre du ciel en ces termes : « Tu es mon fils bien-aimé; j'ai mis en toi mon affection [3]. » Et de nouveau : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Et aussitôt une grande lumière brilla en ce lieu. A cette vue, Jean lui dit : « Qui es-tu, Seigneur? » La voix se fit entendre encore du ciel : « C'est mon fils bien-aimé, dans lequel j'ai mis mon affection. » Là-dessus, Jean, tombant à ses pieds, lui dit : « Je t'en prie, Seigneur, baptise-moi toi-même. » Mais il refusa, disant : « Laisse, car c'est ainsi qu'il convient que tout s'accomplisse. »	13. Alors Jésus vint de Galilée au Jourdain, vers Jean, pour être baptisé par lui. 14. Mais Jean l'en empêchait, en lui disant : J'ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens vers moi! 15. Et Jésus, répondant, lui dit : Laisse pour le moment; car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. Alors il le laissa faire. 16. Et quand Jésus eut été baptisé, il sortit aussitôt de l'eau, et voilà que les cieux s'ouvrirent à ses yeux, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. 17. Et voilà une voix du ciel disant : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon affection.

Qu'on remarque d'abord ces paroles prononcées par la voix du ciel : « Je t'ai engendré aujour-

1. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 13. Voyez les textes grecs dans l'appendice nº 3.

2. Ces mots ne sont ni dans Matthieu ni dans Marc, mais ils se trouvent dans Luc, III, 21.

3. Ces mots ne sont sous cette forme que dans Marc, I, 11, et dans Luc, II, 22.

d'hui, » paroles qui ne se trouvent pas dans Matthieu, et qui sont destinées à exprimer l'opinion ébionite que Jésus ne fut le Messie que du moment que l'Esprit fut entré en lui. Qu'on remarque ensuite que l'ordre des faits n'est pas le même dans l'Évangile des Ébionites que dans Matthieu [1], qu'il est en quelque sorte renversé, les versets 14 et 15 de Matthieu, modifiés toutefois en un point important, ne venant, dans l'Évangile des Ébionites, qu'après ce qui est raconté dans les versets 16 et 17. Sous cette forme nouvelle, l'histoire du baptême de Jésus offre bien plus de naturel et de vraisemblance, à la condition cependant d'admettre que Jésus et Jean ne se connaissaient pas auparavant. C'est évidemment ce que suppose l'Évangile des Ébionites, et, à vrai dire, cette supposition est bien autrement satisfaisante que celle de leur parenté [2] et ne soulève pas, dans tous les cas, les nombreuses et presque inextricables difficultés qui sont la conséquence de celle-ci [3].

Il est un autre point bien plus important encore, sur lequel l'Évangile des Ébionites s'écarte du premier de nos Évangiles canoniques, et aussi, selon

1. Ni dans les passages parallèles de Marc, I, 9-11, et de Luc, III, 21-23.

2. Luc seul parle de la parenté de Jésus et de Jean. Luc, I, 5-25 et 39-56.

3. Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1863, p. 380-381.

toutes les vraisemblances, de l'Évangile selon les Hébreux. Cette différence, dont l'étude me paraît devoir conduire à une plus juste appréciation de l'origine et de la nature de cette secte, porte sur une déclaration de Jésus-Christ dans le discours sur la montagne. Je mets encore ici en regard le passage de l'Évangile des Ébionites et le passage correspondant de notre Évangile de Matthieu, avec lequel s'accordait bien certainement sur ce point l'Évangile des Nazaréens.

ÉVANGILE DES ÉBIONITES.	MATTHIEU, V, 17.
Je suis venu[1] abroger les sacrifices; si vous ne cessez de sacrifier, la colère de Dieu ne cessera pas de peser sur vous[2].	Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes; je suis venu, non pour les abolir, mais pour les accomplir.

On ne saurait douter un seul instant que le texte de Matthieu ne présente les paroles véritablement prononcées par Jésus et, par conséquent, qu'elles ne soient complétement défigurées dans l'Évangile des Ébionites. Mais quel motif a pu porter ceux-ci à mettre dans la bouche du Seigneur précisément le contraire de ce qu'il avait dit? Comment, dans un Évangile judaïsant, a-t-on pu faire déclarer à Jésus qu'il était venu abolir les sacrifices? Par quelles raisons une secte qui pratiquait la circoncision, qui observait le sabbat et bien d'autres prescrip-

1. C'est Jésus-Christ qui parle.

2. Ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐαν μὴ παύσασθε τοῦ θυειν, οὐ παυσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 16.

tions mosaïques [1], avait-elle rompu, sur ce point important, avec la tradition de la synagogue? C'est une explication bien insuffisante, ce me semble, que de prétendre que cet Évangile, écrit après la destruction du temple, n'avait pas à tenir compte des sacrifices qui ne pouvaient plus avoir lieu [2]. Ce n'est pas parce que les sacrifices n'étaient plus possibles, c'est pour en combattre la pratique, pour les condamner en thèse générale, que ces paroles ont été mises dans la bouche de Jésus; elles ont une intention polémique; elles sont inspirées par une certaine théorie religieuse, opposée à celle des Juifs.

Ce changement s'explique, au contraire, d'une manière satisfaisante, si l'on regarde les Ébionites comme issus d'une secte juive condamnant et repoussant les sacrifices sanglants, c'est-à-dire comme d'anciens Esséniens convertis au christianisme, qui avaient apporté dans leur foi nouvelle les idées particulières à cette association théosophique et ascétique. Et l'on ne saurait douter de cette origine, quand on voit que, comme les Esséniens, ils avaient en horreur toute nourriture animale [3], et qu'ils tenaient l'usage des bains quotidiens pour une pratique religieuse [4].

1. Ἦλθαι ἰσχήκασι μὲν τοῦ Ἐβίωνος τὴν περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον καὶ τὰ ἄλλα. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 17.
2. Hilgenfeld, *ibid.*, p. 382.
3. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 15.
4. Épiphane, *ibid.*

On est confirmé dans cette opinion par quelques autres particularités de l'Évangile des Ébionites, qui témoignent de leur aversion pour les sacrifices sanglants et pour l'usage de la chair des animaux. Quand les disciples demandent à Jésus où il veut qu'on prépare la Pâque, il ne leur répond pas, comme dans l'Évangile de Luc (XXII, 15), qu'il a désiré vivement de manger l'agneau de Pâques avec eux, avant de souffrir; il repousse, au contraire, leur proposition en ces termes : « Ai-je donc bien désiré de manger la chair de l'agneau de Pâques avec vous [1] ? » En changeant, « par une fraude criminelle, » dit Épiphane, une phrase positive en une phrase négative [2], les Ébionites avaient voulu mettre dans la bouche de Jésus une protestation et contre les sacrifices sanglants et contre l'usage de manger la chair des animaux. C'est encore dans la même intention que cet Évangile donne pour nourriture à Jean-Baptiste uniquement du miel sauvage, ἐγχρίδας, et non à la fois des sauterelles

1. Μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν Épiphane, *Hæres.*, XXX, 22. Dans Luc, XXII, 15, Jésus dit : Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. Par la négation μή qu'ils ont ajoutée, les Ébionites ont changé le sens de la phrase, et, pour qu'il n'y eût pas le moindre doute sur leur intention, ils y ont introduit le mot κρέας.

2. C'est la phrase de Luc qui est ici simplement modifiée par une négation; cela prouve clairement que l'Évangile de Luc était connu des Ébionites; on en a une autre preuve dans le récit du baptême de Jésus par Jean, dans lequel on trouve aussi une phrase de l'Évangile de Luc, comme je l'ai fait remarquer.

ἀχρίδας, et du miel sauvage, μελί ἄγριον, comme le disent Matthieu (III, 4) et Marc (I, 6), modification qu'Épiphane ne manque pas de faire remarquer, en la blâmant, mais sans en saisir le véritable but [1].

Ce n'est pas cependant des Esséniens de la Judée que descendaient les Ébionites. Il faut placer leur origine dans les associations esséniennes de la Samarie. Ce qui le prouve, c'est que, comme tous les Samaritains, ils n'admettaient, des livres sacrés de l'Ancienne Alliance, que le Pentateuque [2]. Et cette preuve est corroborée par l'accusation qu'Épiphane leur adresse d'être infectés des superstitions des Samaritains [3]; ce qui indique évidemment que les traditions théosophiques et ascétiques et peut-être aussi les pratiques théurgiques s'étaient maintenues parmi eux [4].

1. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 13.
2. Épiphane, *ibid.*, XXX, § 15.
3. Σαμαρειτῶν μὲν ἔχει τὸ βδελύρον. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 1.
4. Richard Simon donne aussi une origine samaritaine aux Ébionites, et en même temps il fait justice, avec autant d'esprit que de tact historique, de l'opinion répandue parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, qui les faisaient descendre d'un personnage nommé Ébion. Après avoir fait remarquer que le mot Ébionite signifie pauvre, et que, comme nous l'apprend Épiphane, les Ébionites se glorifiaient de ce nom, se vantant d'être pauvres à l'imitation des apôtres, il ajoute : « Saint Épiphane veut qu'il y ait eu véritablement un homme appelé Ébion, d'où sont sortis

V

L'Évangile des Clémentines [1] est également un apocryphe judaïsant. Nos Évangiles canoniques ne sont pas cités dans les divers ouvrages qu'on désigne sous ce nom générique. Telle n'est pas, il est vrai, l'opinion généralement reçue. On reconnaît bien que presque toutes les citations évangéliques qu'on y rencontre s'accordent en somme avec notre Évangile de Matthieu, et peuvent, par conséquent, avoir été prises dans quelqu'un de ces Évangiles judaïsants qui offrent de si grandes analogies avec notre premier Évangile canonique; mais on signale dans les Homélies clémentines [2]

les Ébionites, et qui vivait en même temps que les Nazaréens et les Cérinthiens. Il se pourrait bien faire que ce Père et tous les autres qui ont cru qu'il y a eu en effet un homme nommé Ébion, auteur de la secte des Ébionites, n'aient pas été mieux fondés pour établir cet Ébion qu'un certain historien espagnol, qui a écrit l'histoire des papes en sa langue, l'a été pour inventer un homme de sa façon appelé Hugo, hérésiarque sacramentaire, de qui les hérétiques de France ont été nommés huguenots. » *Histoire critique du texte du Nouveau-Testament*, p. 88 et 89.

1. On désigne sous le nom de *Clémentines* un certain nombre d'écrits apocryphes qui se rattachent au nom de Clément Romain. Les deux principaux sont les Homélies et les Récognitions.

2. On ne peut tenir compte pour les citations évangéliques que des Homélies, parce qu'on a quelques raisons de croire que dans les Récognitions, que nous n'avons que dans une

deux citations de l'Évangile de saint Jean (III, 5; IX, 2 et 3) et quatre de l'Évangile de saint Luc (VI, 36 et 46; XVII, 1; XXIII, 34).

Je ne m'arrêterai pas à faire ressortir combien il serait étrange qu'un écrivain religieux qui aurait eu entre les mains nos quatre Évangiles canoniques, n'eût trouvé dans les deux derniers [1] que cinq passages à citer, et pas un seul dans le second, quand il en cite au moins une centaine du premier. Je vais droit au fait, et je vais essayer de prouver que l'auteur des Homélies clémentines n'a pas emprunté ces six citations à saint Jean et à saint Luc.

Le fait me paraît manifeste pour le passage de l'homélie IIIe, § 57, dans lequel on veut voir une citation de *Luc*, VI, 36, et qui est bien plutôt une citation de *Matthieu*, V, 44-46. Que le lecteur juge en lui-même; je mets les passages sous ses yeux.

Homélie III, § 57 : « Soyez bons et miséricordieux, comme votre Père qui est dans les cieux, lequel fait lever son soleil sur les bons et les méchants et envoie la pluie aux justes et aux in-

traduction latine due à Rufin, ces citations ont été, peut-être à dessein, peut-être aussi seulement par un effet de l'habitude des Évangiles canoniques, soit rapprochées des textes de ces Évangiles, soit remplacées par ces textes mêmes.

1. On ne trouve pas la moindre trace de citations se rapprochant du texte de saint Marc.

justes. » — *Luc*, VI, 36 : « Soyez donc miséricordieux, de même que votre Père est miséricordieux. » — Et *Matthieu*, V, 44-46 : « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez les fils de votre Père qui est dans les cieux, lequel fait lever son soleil sur les bons et les méchants et envoie la pluie aux justes et aux injustes. » L'auteur des Homélies clémentines a tout simplement résumé les divers préceptes qui précèdent le verset 46 de Matthieu dans les mots : « Soyez bons et miséricordieux, » et il n'avait pas besoin pour le faire du passage de Luc (VI, 36).

Le second passage, qu'on tient pour une citation de *Luc*, VI, 46, se trouve dans l'homélie VIII, § 7. La phrase est certainement la même dans les deux écrits, quoique un peu différemment rédigée. Il y a dans Luc : « Pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur, et vous ne faites pas ce que je dis ; » et dans l'homélie : « Pourquoi me dis-tu : Seigneur, Seigneur, et tu ne fais pas ce que je dis [1]. » La différence est sans doute bien peu

1. Dans le texte original :

LUC, VI, 46.	HOMÉLIE VIII, § 7.
Τί δέ με καλεῖτε · κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω.	Τί με λέγεις · κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω.

considérable. Le singulier d'un côté et le pluriel de l'autre, et le mot dire au lieu du mot appeler, voilà tout. Mais plus elle est légère, et moins elle est motivée ; et l'on se demande en vain pourquoi, si l'auteur des Homélies avait l'Évangile de Luc à sa disposition, il ne l'a pas cité textuellement. Dira-t-on qu'il l'a cité de mémoire? C'est bien possible ; mais n'est-il pas possible aussi qu'il ait cité de mémoire une parole transmise par la tradition, ou qu'il avait lui-même entendue citer?

Le troisième passage de Luc, qu'on croit cité dans les Homélies, comprend les paroles que Jésus-Christ prononça sur la croix. Ces paroles sont dans *Luc*, XXIII, 34 : « Père, pardonne-leur; ils ne savent ce qu'ils font ; » et dans l'homélie XI, § 20 : « Père, pardonne-leur leurs péchés ; ils ne savent ce qu'ils font [1]. »

Il n'y a pas à s'arrêter à la différence insignifiante du mot ἅ dans l'homélie et du mot τί dans l'Évangile. Mais qui ne voit que l'addition des mots « leurs péchés » dénature complétement la pensée du Sauveur? C'est l'acte injuste et impie que les Juifs viennent de commettre en le crucifiant, et non leurs péchés en général, que Jésus-

1. Dans le grec :

LUC, XXIII, 34.	HOMÉLIE XI, § 20.
Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς · οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι.	Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἴδασιν ἃ ποιοῦσιν.

Christ demande à Dieu de leur pardonner. Ces mots ne modifient pas seulement la pensée, ils en représentent une autre d'un ordre inférieur ; ils n'auraient pas été introduits dans ce texte, si l'auteur des Homélies avait eu sous les yeux un Évangile de Luc, si même, sans l'avoir alors sous la main, il avait été familier avec cet Évangile. Ce n'est pas certainement d'après ce document sacré que les paroles du Seigneur sont rapportées ici; elles ont été empruntées à la tradition [1]. Elles étaient certes assez remarquables pour s'être conservées parmi les chrétiens, sans le secours d'un texte écrit, et d'un autre côté la présence de ces mots « leurs péchés, » qui, en en modifiant le sens, en affaiblissent l'énergie, prouve qu'elles viennent bien de la tradition, qui a pour effet constant d'émousser les pensées les plus fortes et de couvrir les plus originales d'une teinte de trivialité.

On trouve dans l'homélie XII, § 29, une citation qui semblerait, à plus juste titre que les précédentes, indiquer un certain usage de notre troisième Évangile canonique. Elle semble, au premier abord, une combinaison d'un passage de Matthieu (XVIII, 7) et du passage parallèle de Luc (XVII, 1). Elle est précédée dans l'homélie d'une

1. Je ne veux pas dire par là que l'auteur des Homélies les ait citées d'après la tradition, mais qu'elles étaient passées de la tradition dans l'Évangile dont il se servait.

phrase qui ne se trouve pas dans les Évangiles canoniques, mais qui est donnée, aussi bien que celle qui la suit, pour une déclaration du Seigneur. Peut-être a-t-elle été prononcée par Jésus-Christ; mais il se peut aussi qu'elle n'ait été insérée dans l'Évangile judaïsant que comme une sorte d'antithèse propre à mieux faire ressortir le sens des paroles suivantes. Quoi qu'il en soit, voici les trois passages en regard :

HOMÉLIE, XII, § 19.	MATTHIEU, XVIII, 7.	LUC, XVII, 1.
Il faut qu'il arrive des biens, et bienheureux est celui par qui ils arrivent. De même, c'est une nécessité qu'il arrive des maux, mais malheur à celui par qui ils arrivent.	C'est une nécessité qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive.	Il est impossible qu'il n'arrive des scandales, mais malheur à celui par qui ils arrivent[1].

Faut-il admettre qu'on ait préféré ici, après les avoir comparées, la rédaction de Luc à celle de Matthieu? Mais quelle apparence que, dans un

1. Les rapports sont plus sensibles dans les textes originaux.

Τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δὲ δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.	Ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.	Ἀνευδεκτόν ἐστι τοῦ μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.

livre spécialement consacré à combattre saint Paul, on ait eu recours à un Évangile qui passait pour avoir été écrit, sinon sous sa dictée, du moins sous son inspiration? Avant d'admettre une explication aussi pleine d'invraisemblance, il faudrait avoir épuisé toutes les hypothèses possibles, et dans un sujet où l'on ne peut guère procéder que par conjecture, le nombre en serait grand. Je serais, pour ma part, disposé à expliquer les trois ou quatre ressemblances qui se remarquent entre l'Évangile dont s'est servi l'auteur des Homélies et notre troisième Évangile canonique, en supposant qu'on avait introduit dans le premier quelques passages d'un des documents employés ou consultés par saint Luc. Qui sait même si, parmi ces documents, il ne se trouvait pas quelque ancienne traduction grecque de l'Évangile des apôtres, et si cette ancienne traduction n'a pas été le thème premier des Évangiles grecs des sectes ébionites et des sectes voisines [1] ?

Une citation de l'Évangile de saint Jean dans les Homélies clémentines ne serait pas un fait moins surprenant qu'une citation de l'Évangile de saint Luc. Examinons celles qu'on assure y trouver. C'est

1. Il ne faut pas oublier que ces sectes se servaient, non comme les Nazaréens de la Syrie, de l'Évangile écrit en hébreu, mais d'Évangiles grecs qui étaient évidemment des traductions de celui-ci, plus ou moins modifiées.

d'abord le passage Jean, III, 5; il est cité, dit-on, dans la XIe homélie, § 26. Voici ce qu'on y lit : « En vérité je vous dis que si vous ne renaissez pas de l'eau de vie (ou de l'eau vivifiante), au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [1]. » On trouve également ce passage dans les Récognitions, mais dégagé de deux des détails de la citation précédente. Il y est présenté en ces termes : « Je vous dis en vérité que, si l'on ne renaît d'eau, on n'entrera pas dans le royaume des cieux [2]. » Enfin il est cité par Justin Martyr sous cette forme encore plus simple : « Le Christ a dit : Si vous ne renaissez, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [3]. »

De ces trois rédactions, la plus ancienne est certainement celle qui est la moins explicite. On peut se rendre compte comment les deux autres en sont dérivées ; le contraire ne se comprendrait pas.

La renaissance ou la régénération dont il est ici

1. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζωῆς (ou, d'après une autre leçon, ὕδατι ζῶντι), εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. *Homil.* XI, § 26.

2. Amen dico vobis nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna cœlorum. *Recognit.*, cap. VI, § 9. Cette traduction suppose ce texte grec : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μή τις ἀναγεννηθῇ ὕδατι, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

3. Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. *Apolog.* I, § 61, dans *Justini Martyris opera*, p. 94, A.

question désigne le changement qui s'opère dans le néophyte qui, de juif ou païen qu'il était d'abord, devient chrétien par le baptême. C'est ce que nous apprend Justin Martyr. Voulant expliquer aux païens comment on est admis au nombre des chrétiens, il leur dit que quiconque admet la vérité de ce qu'enseignent ceux-ci et prend la résolution de s'y conformer dans sa vie, est conduit, après qu'on a jeûné et prié pour la rémission de ses péchés, au lieu où se trouve l'eau du baptême, que là il est régénéré comme le sont tous les autres chrétiens et qu'il est purifié par l'eau, au nom du Père, créateur et maître de toutes choses, du Sauveur Jésus-Christ et du Saint-Esprit, « car, ajoute-t-il, le Christ a dit : Si vous n'êtes régénérés, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [1]. »

L'auteur des Récognitions inséra dans ce passage les mots ὕδατι « par l'eau, » *ex aquâ*, comme a traduit Rufin [2]. Ce terme n'ajoutait rien au sens, ni ne l'altérait en rien, puisque c'était bien par l'eau du baptême que s'accomplissait la régénération, du moins dans l'idée de Justin Martyr, et de ceux qui ont composé ou arrangé les Clémen-

1. Justin Martyr, *Opera*, p. 93 et 94.

2. J'adopte l'hypothèse qui place la composition des Récognitions avant celle des Homélies. Hilgenfeld, *Die clementinischen Recognitionen und Homilien*, p. 19 et suiv. — Ritschl, *Die Enstehung der alten katholischen Kirche*. 1850, p. 153 et suiv.

tines; mais il le rendait plus clair [1], et le mettait d'ailleurs en harmonie avec le système de cette secte, système dans lequel l'eau joue un rôle des plus importants [2]. On pouvait désormais citer cette déclaration du Seigneur, sans avoir besoin, pour en faire comprendre le sens, d'entrer dans les explications que l'absence de ce terme rendait nécessaires et que Justin Martyr n'avait pas manqué d'en donner.

L'auteur des Homélies clémentines crut devoir à son tour ajouter un mot nouveau [3], pour bien marquer que l'eau du baptême par laquelle on était régénéré, était une eau vivifiante, et en même temps il lui sembla utile de joindre à cette indication la formule employée dans la cérémonie du baptême, qui se conférait, comme on sait, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Par ces additions appelées, pour ainsi dire, par la nature même des choses, le passage cité par Justin Martyr prit la forme sous laquelle il se présente dans les Homélies clémentines.

Il est de la plus grande vraisemblance que ce

1. Ce terme « par l'eau » venait ici si naturellement, que le traducteur français de Justin Martyr l'a introduit dans la citation faite par ce Père, quoiqu'il ne soit pas dans le texte grec. *Les Pères de l'Église trad. par de Genoude*, t. I, p. 418.

2. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen*, p. 214 et 215, 251 et 252.

3. Ζῶντι ou ζωῆς.

passage tel qu'il est rapporté par Justin Martyr, se trouvait dans les *Mémorables des apôtres*, c'est-à-dire dans l'ancien Évangile à l'usage des communautés chrétiennes judaïsantes de la Syrie. Est-ce aussi sous cette forme qu'il était dans l'Évangile dont se servit l'auteur des Récognitions? C'est peu probable; on peut croire qu'il y était rédigé dans les mêmes termes que nous le trouvons dans ce dernier ouvrage. Sous cette forme, qui est une sorte de moyenne entre celle qu'il a dans la première apologie de Justin Martyr, et celle dans laquelle il est cité dans la XIe homélie, il offre avec *Jean*, III, 5, une analogie encore plus frappante que sous les deux autres. Prenons-le donc tel qu'il est dans les Récognitions pour le comparer avec le passage correspondant du quatrième Évangile canonique. Si nous trouvons qu'il ne vient pas de celui-ci, nous pourrons conclure *à fortiori* que les autres en sont également indépendants.

Mettons d'abord les deux passages en regard :

RÉCOGNITIONS, VI, 9.	JEAN, III, 5 [1].
En vérité, je vous dis que si l'on ne renaît d'eau, on n'en-	En vérité, je vous dis que si l'on ne renaît d'eau et d'es-

1. Ce verset 5 est l'explication du 3e, dans lequel Jésus-Christ avait dit à Nicodème : « En vérité, je te dis que personne ne peut voir le royaume de Dieu, s'il ne naît de nouveau. »

trera pas dans le royaume des cieux.	prit, on n'entrera pas dans le royaume de Dieu[1].

Le passage de l'Évangile ébionite a-t-il été emprunté à l'Évangile de saint Jean? Quand on connaît la profonde aversion des judéo-chrétiens pour les anti-judaïsants, on est fort peu disposé à le croire. On ne saurait se rendre qu'à des faits positifs, et on ne peut en citer un seul. On ne peut en appeler qu'à la ressemblance des deux passages, et cette ressemblance n'est pas même une preuve que l'un dépende de l'autre, car ils pourraient venir d'une source commune. Si l'on voulait à tout prix que l'un dérivât de l'autre, ce ne serait pas en faveur de la priorité de celui de saint Jean que serait le plus grand degré de vraisemblance.

Ce passage, en effet, contient un élément de plus que celui de l'Évangile ébionite, et dans l'ordre naturel des choses, c'est toujours le plus riche qui doit être considéré comme un développement de celui qui l'est moins. Tandis que, d'après l'Évan-

1. Et dans les textes originaux, en rétablissant en grec la traduction latine du passage des Récognitions :

RÉCOGNITIONS, VI, 9.	JEAN, III, 5.
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἐάν μή τις ἀναγεννηθῇ ὕδατι, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	Ἀμὴν λέγω σοι· ἐάν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

gile ébionite, la régénération est produite par l'eau du baptême, le quatrième Évangile canonique enseigne qu'elle est le résultat de l'eau et de l'esprit. Le simple fait du sacrement suffisait aux judéo-chrétiens pour expliquer le changement moral du nouveau chrétien ; l'Évangile de saint Jean déclare qu'il faut y joindre l'action de l'Esprit-Saint. Évidemment cette dernière doctrine de la régénération est un amendement, un perfectionnement, si l'on veut, de la première. Elle lui est par conséquent postérieure, et le passage de l'écrit ébionite représenterait un ordre plus ancien de croyances que celui du quatrième Évangile canonique.

Ne serait-il pas possible, cependant, que les judaïsants eussent éliminé le terme que contient en plus l'Évangile canonique, le tenant pour inutile dans leur théorie de la régénération par le baptême? Il me paraît difficile de le croire et voici pourquoi.

Une élimination de ce genre supposerait nécessairement une polémique sur la doctrine de la régénération par le baptême, et on ne trouve pas la moindre trace d'une polémique de ce genre ni dans les Homélies ni dans les Récognitions. La théorie du baptême est fort vague dans ces écrits ; elle ne tient logiquement à aucun des traits essentiels du système général qui y domine [1] ; il n'y avait au-

1. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen*, p. 213 et suiv., 250 et suiv.

cune raison de nier sur ce point la doctrine supposée par le passage du quatrième Évangile canonique. Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que dans la onzième homélie, comme dans le passage correspondant des Récognitions (VI, § 9) le discours s'adresse, non à quelque parti chrétien dans une vue polémique, mais aux divers philosophes païens, dans une intention apologétique, dans le dessein de les convertir au christianisme [1]. De quelque côté qu'on regarde, on ne saurait voir quel intérêt les judaïsants auraient eu à tronquer un texte de l'Évangile de saint Jean et à l'insérer sous cette nouvelle forme dans un de leurs Évangiles.

J'aimerais mieux cependant admettre que le passage de l'Évangile des Ébionites et celui de notre quatrième Évangile canonique ont l'un et l'autre leurs racines dans une déclaration du Seigneur, comprise ici d'un point de vue purement moral, et là dans un sens mystique. Les paroles de Jésus-Christ en expliqueraient la ressemblance frappante, et le sens différent dans lequel on les entendit de part et d'autre la légère différence qui les distingue. Comment ces paroles ne se trouvent-elles pas dans les Évangiles synoptiques? Je ne sais ; mais on a bien des raisons de croire que tous les discours du Seigneur n'y sont pas rapportés.

1. Hilgenfeld, *Die clementin. Recognitionen und Homilien*, p. 221-225.

Comment, n'étant pas dans l'Évangile de saint Matthieu, se trouvent-elles dans l'Évangile des apôtres [1], et par suite dans celui des Ébionites? Comme bien d'autres, sans doute, elles furent empruntées à la tradition.

Je ne vois pas la nécessité de faire dériver la doctrine de la renaissance d'un passage de Luc combiné avec un autre de Matthieu, comme le fait M. Volkmar. Sans doute, il n'aurait pas été impossible que l'idée de la nécessité d'une régénération fût sortie par voie de déduction de ces paroles du Seigneur : « Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas [2]. » On aurait pu se dire : s'il faut avoir les sentiments et la pureté d'un enfant pour avoir accès dans le royaume de Dieu, nous ne pouvons espérer d'y entrer qu'en naissant de nouveau [3]. Mais à quoi bon cette hypothèse, quand on sait que, pour être une doctrine essentielle du christianisme, l'idée de la régénération n'en est pas moins une doctrine qui lui est antérieure. Les Juifs palestiniens la connaissaient aussi bien que les

1. Il ne faut pas oublier que Justin Martyr connaît ces paroles de Jésus-Christ. Elles étaient, par conséquent, dans l'Évangile dont il se servait et qui était celui des chrétiens judaïsants de la Syrie.

2. Luc, XVIII, 16 et 17, et Matth., XIX, 14.

3. Volkmar, *Ueber Justin den Martyrer und sein Verhaltniss zu unsern Evangelien*, p. 12 et suiv.

Juifs alexandrins, avant que Jésus-Christ l'eût enseignée. A Jérusalem, les pharisiens appelaient un prosélyte une nouvelle créature [1], et Philon tient pour un homme nouveau celui qui passe des vertus inférieures aux vertus supérieures [2].

La seconde citation de notre quatrième Évangile canonique, signalée dans les Homélies clémentines, se trouve dans l'Homélie XIX, § 22. Je mets encore ici les deux passages en présence.

JEAN, IX, 2 et 3.	HOMÉLIE XIX, § 22.
Et ses disciples l'interrogèrent en ces termes : Maître, qui est-ce qui a péché? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère, pour qu'il soit né aveugle? Jésus répondit : Ce n'est point qu'il ait péché, ni ses parents; mais c'est afin que les œuvres de Dieu soit manifestées en lui.	Notre maître répondit à ceux qui lui demandaient au sujet de l'aveugle de naissance, auquel il rendit la vue, si c'était lui ou ses parents qui avaient péché pour qu'il fût né aveugle : Ce n'est point qu'il ait péché en quelque chose, ni ses parents; mais c'est afin que par lui fût manifestée la puissance de Dieu qui guérit les péchés d'ignorance [3].

1. Lightfoot, *Horæ hebr. sur Jean*, III, 3.

2. Philon assure que le père des croyants devint un autre homme en s'élevant de la connaissance rationnelle à la connaissance mystique, et que, comme marque de cette régénération, il reçut un autre nom. Il se nommait d'abord Abram; il fut depuis appelé Abraham. Ajoutons que quand saint Paul prit un nouveau nom après sa conversion au christianisme, il ne fit que suivre une coutume générale parmi les Juifs. Un homme qui changeait de sentiments religieux devenait une nouvelle personne, et devait, par conséquent, être désigné par un nouveau nom.

3. Voyez les textes grecs dans l'appendice nº 4.

La ressemblance est frappante. Faut-il en conclure que le passage de la XIXe homélie est nécessairement une citation de Jean, IX, 2 et 3? Je ne le pense pas.

Qu'on remarque d'abord que le texte de l'homélie est plus explicite que celui de notre quatrième Évangile. Il indique quelle est l'espèce d'œuvres que la puissance divine doit opérer en cette circonstance : c'est de guérir les péchés d'ignorance, et c'est par suite d'un péché d'ignorance commis par le père et la mère de l'aveugle que celui-ci est né avec cette infirmité. Rien de semblable dans le texte de saint Jean. Si cet homme est né aveugle, c'est tout simplement, d'après l'Évangile canonique, afin de donner à Jésus-Christ l'occasion de manifester sa puissance divine.

Si l'on tient compte de cette différence, on ne pourra s'empêcher de croire que le contexte des paroles du Seigneur n'ait été autre dans l'Évangile cité par l'auteur de la XIXe homélie, que dans notre quatrième Évangile canonique. Sans cela, les derniers mots de ce passage τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα (qui guérit les péchés d'ignorance) seraient incompréhensibles, et présenteraient une énigme indéchiffrable[1].

1. Si l'on n'avait, pour s'éclairer, ce qui amène cette citation dans la XIXe homélie, § 22, on ne se douterait jamais de la violation de quelle prescription mosaïque les parents de l'aveugle se sont rendus coupables.

Dans tous les cas, si ces paroles se lisaient réellement dans l'Évangile cité dans cette homélie, et ne sont pas une addition de l'auteur de ce dernier écrit, on est bien obligé de reconnaître que cet Évangile n'était pas celui de saint Jean, dans lequel elles ne se trouvent pas.

Supposons toutefois qu'elles aient été ajoutées par l'auteur de la XIXe homélie, qui aura voulu expliquer de quelle manifestation de la puissance de Dieu Jésus-Christ avait entendu parler? Les deux passages deviennent alors presque entièrement identiques. Les deux légères différences par lesquelles ils se distinguent l'un de l'autre ne valent pas la peine qu'on s'y arrête. Cette identité nous oblige-t-elle à voir dans le passage de la XIXe homélie une citation de Jean, IX, 2 et 3? Non, car rien ne nous prouve que ce récit, tel qu'il est dans notre quatrième Évangile canonique, ne se trouvât aussi dans un ou plusieurs des nombreux Évangiles qui circulaient à cette époque parmi les chrétiens de toutes dénominations.

Il est assez étrange que, quand il existait dans les premiers siècles tant d'Évangiles, on raisonne, chaque fois qu'il est question d'un acte ou d'une parole de Jésus-Christ, comme s'il n'y avait eu alors que nos quatre Évangiles canoniques. La plupart des faits et des enseignements rapportés dans ceux-ci pouvaient, devaient même, se rencontrer

dans bien d'autres encore, et quand il s'agit d'écrits antérieurs au IIIe siècle, et surtout d'écrits appartenant à des sectes dissidentes, on ne saurait jamais affirmer avec certitude, à moins d'indications précises, que des citations de paroles du Seigneur, même conformes à des textes des Évangiles canoniques, aient été prises dans ces Évangiles.

Dans cet état de choses, et pour qui connaît les dissentiments profonds qui existaient entre les divers partis chrétiens du IIe siècle, rien n'est moins probable qu'une citation de l'Évangile de saint Jean dans un ouvrage tel que les Homélies clémentines. Quand le récit de la guérison de l'aveugle de naissance pouvait être rapporté dans plusieurs Évangiles, quelle apparence qu'un judaïsant fanatique et exalté eût été l'emprunter précisément à celui qui est la condamnation la plus formelle du judéo-christianisme?

Des considérations que je viens de présenter, je crois pouvoir conclure que les auteurs des Clémentines, et avec eux la fraction des Ébionites à laquelle ils appartenaient, ne faisaient pas le moindre usage de nos Évangiles canoniques et se servaient d'un Évangile qui leur était particulier. Que cet Évangile eût les plus grandes analogies avec celui de saint Matthieu, c'est ce qui ne peut pas même être mis en question. Toutes les citations qui en sont faites dans les Homélies clémentines,

sauf huit qui ne se retrouvent d'ailleurs dans aucun écrit canonique, s'accordent avec notre premier Évangile, sinon toujours textuellement, du moins dans les traits essentiels. Mais ce n'était pas cet Évangile canonique, puisqu'il renfermait des passages qui ne se trouvent pas dans celui-ci et qu'il en différait parfois dans la rédaction.

L'Évangile des Clémentines était-il l'Évangile des Hébreux, comme on le suppose généralement ? Je ne saurais le croire. Sans doute il en dérivait ; il appartenait à cette nombreuse famille d'Évangiles qui en sont sortis ; mais il s'en distinguait peut-être par des omissions, et à coup sûr par des additions, Je n'ai pas à en chercher bien loin la preuve. Le passage cité dans les Récognitions, VI, 9, dans lequel on a voulu voir, à tort, comme je l'ai montré, le passage de l'Évangile de saint Jean, III, 5, diffère de ce même passage cité dans la première Apologie (§ 61) de Justin Martyr, par le mot ὕδατι qui y a été ajouté. Or la citation de Justin Martyr reproduit le texte de l'Évangile des Hébreux, et par conséquent ici l'Évangile des Clémentines ne lui était pas parfaitement identique.

La différence entre les deux Évangiles se bornait-elle là ? Ce n'est certes pas croyable. Quand sur les trente phrases, ou membres de phrases, qui nous restent de l'un et de l'autre, et sur lesquels nous pouvons les comparer, nous les trouvons dif-

férant une fois, la vraisemblance veut que nous établissions une semblable proportion de divergences sur un millier, au moins, d'autres passages qui nous sont inconnus.

A la preuve précédente, qui me paraît positive, j'en ajouterai une autre qui n'a pas, il est vrai, le même degré de certitude, mais qui me semble des plus probables. Cette parole de Jésus-Christ, « Soyez des banquiers éprouvés », si souvent répétée par les Pères de l'Église, et citée également et à plusieurs reprises dans les Homélies clémentines [1] et dans les Récognitions [2], ne se trouvait pas, d'après toutes les vraisemblances, dans l'Évangile des Hébreux. Je ne voudrais certes pas le conclure du silence de Justin Martyr ; s'il ne la cite pas, c'est peut-être parce qu'il n'a pas eu l'occasion de le faire. Mais saint Jérôme, qui connaissait l'Évangile des Hébreux, puisqu'il le traduisit en grec et en latin, la cite comme étant du Seigneur [3], sans faire remarquer qu'elle était dans cet Évangile, comme il le fait pour d'autres qui ont comparativement une moindre importance. Il y a plus ; parmi les nombreux passages de cet Évangile, dont il fait mention et qui paraissent ceux par lesquels il différait essentiellement de

1. *Homil.* II, § 51 ; III, § 50 ; XVIII, § 20.
2. *Recognit.* II, 51.
3. Jérôme, *Opera*, éd. Martianey, t. IV, col. 220, *Epistola ad Minervium et Alexandrum.*

notre premier Évangile canonique, celui-ci n'est pas indiqué. Ce précepte de Jésus-Christ est cependant tellement remarquable, qu'on ne s'explique guère comment cet écrivain ecclésiastique qui parle si souvent de l'Évangile des Hébreux, qui n'est pas éloigné, comme on l'a vu, de le tenir pour l'original hébreu de notre Évangile de Matthieu, aurait pu le passer sous silence, quand d'ailleurs il est convaincu qu'il a été donné par le Seigneur. S'il n'en parle pas, c'est qu'il n'était pas dans cet Évangile; cela me paraît de la plus grande vraisemblance. Et au fait on a de bonnes raisons de croire que la fraction des Ébionites [1] à laquelle appartiennent les Clémentines, eut des motifs dogmatiques d'insérer dans son Évangile cette déclaration du Seigneur, fort souvent répétée pendant les premiers siècles et universellement regardée alors comme authentique. J'en donnerai bientôt la preuve.

Cet Évangile des Clémentines était-il celui dont

1. Les Ébionites ne formaient pas une secte homogène; ils se divisaient au moins en deux parties distinctes. Διττοὶ Ἐβιωναῖοι, Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι, disent en parlant d'eux Origène (*Contra Celsum*, lib. VI, cap. 61) et Eusèbe (*Hist. eccles.*, lib. III, cap. 27). Théodoret semble également reconnaître deux classes d'Ébionites. Après avoir, en effet, parlé d'une secte ébionite, il ajoute: Ἀλλὴ δὲ παρὰ ταύτην συμμορία τὴν αὐτὴν ἐπωνυμίαν ἔχουσα. *Fabulæ hæret*, lib. II, § 1. Voyez d'ailleurs les ingénieuses explications de M. Hilgenfeld sur ce sujet, *Die clement. Recognitionen und Homilien*, p. 9-18.

il a déjà été question sous le nom d'Évangile des Ébionites? Encore moins. On n'a qu'à les comparer, pour en être pleinement convaincu.

Celui-ci, on l'a vu, en opposition à notre premier Évangile canonique et sans le moindre doute aussi à l'Évangile des apôtres en usage parmi les Nazaréens, mettait dans la bouche de Jésus-Christ ces étranges paroles : « Je suis venu abroger les sacrifices [1]. » L'Évangile des Clémentines, au contraire, rapporte cette déclaration du Seigneur telle qu'elle est dans l'Évangile de saint Matthieu, telle aussi qu'elle était dans l'Évangile des Nazaréens. « Je ne suis pas venu abolir la Loi [2], » dit-il; ce passage est cité dans la IIIe homélie, § 51, et pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur ces paroles, l'auteur des Homélies ajoute presque aussitôt cette autre parole de Jésus-Christ : « Le ciel et la terre passeront, mais il ne tombera pas de la Loi un seul iota ou un seul accent [3]. »

Ces deux déclarations contraires se trouvaient-elles dans le même Évangile? Il est difficile de le croire.

Ce n'est pas cependant que dans les Clémen-

1. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 16.

2. Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον. *Homélie* III, § 1.

3. Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα δὲ ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου. *Homélie* III, § 1; *Épître de Pierre à Jacques*, § 2, dans *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ viginti*, éd. Dressel, p. 5. Ce sont exactement les mêmes paroles que dans *Matth.*, v, 18.

tines on ne tienne aussi les sacrifices pour abrogés [1]; cette opinion est commune à tous les Ébionites; mais on ne voit pas que le parti auquel appartenaient ceux des Clémentines ait cru devoir modifier le texte primitif tel qu'il est dans *Matthieu*, v, 17, dans le sens de cette opinion. Si ce texte avait été dans son Évangile tel qu'il est dans le passage de l'Évangile des Ébionites, cité par Épiphane, les auteurs des Clémentines s'en seraient sans doute servis pour appuyer leur doctrine de l'abrogation des sacrifices, et ils ne le font nulle part. Au lieu d'en appeler à ce texte qu'ils n'ont pas, ils expliquent comment il se fait que, la Loi n'étant pas abrogée, les sacrifices puissent l'être. C'est que la Loi a reçu, selon eux, des altérations [2], et ce n'est pas de cette loi altérée, mais de la vraie loi [3] de Moïse que le Seigneur dit qu'il n'est pas venu l'abolir, et qu'il n'en tombera pas un iota ou un accent.

Il faut donc savoir discerner dans les Écritures ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux [4]. C'est ce que Jésus-Christ a enseigné à ses disciples, en leur disant : « Soyez des changeurs éprouvés [5], » ou,

1. Πῦρ βῶμων σβέννυσιν. Il éteint le feu des autels. *Homil.* III, § 26.
2. Ὅτι μίμεκται τὰ ἀληθῆ τοῖς ψευδέσιν. *Homil.* III, § 50.
3. Ὁ ὄντως νόμος. *Homil.* III, § 51.
4. Σαφῶς δείξαι τῶν γεγραμμένων ποῖα ἐστιν ἀληθῆ, ποῖα δὲ ψευδῆ. *Homil.* III, § 48.
5. Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. *Homil.* III, § 50.

d'après la citation plus complète de Clément d'Alexandrie : « Soyez des changeurs éprouvés, ne retenez que ce qui est de bon aloi; rejetez le reste [1]. » Quiconque veut être sauvé, doit donc, comme le Maître l'a dit, se faire le juge des livres, et éprouver les Écritures [2].

Ces paroles allaient à merveille à une secte qui avait besoin de faire un choix dans les Écritures pour y trouver sa doctrine. La tradition orale les avait seule transmises jusqu'alors; le parti ébionite, auquel appartiennent les Clémentines, les inséra dans son Évangile, comme un précepte qui justifiait heureusement la manière arbitraire avec laquelle il recueillait les enseignements des livres sacrés. L'autre parti, moins habile ou moins heureusement inspiré, trouva plus expéditif de mettre sa doctrine dans la bouche du Sauveur, et réformant le passage dans lequel Jésus-Christ assure qu'il n'est pas venu abolir la Loi, ils lui firent dire qu'il était venu pour abolir les sacrifices.

Dans quelle partie de l'Évangile des Nazaréens cette déclaration du Seigneur avait-elle été introduite? M. Higenfeld conjecture qu'elle avait été rattachée à la parabole des talents [3]. Telle que le

1. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, lib. I, cap. 28.

2. Διὸ δεῖ πάντα ἄνθρωπον σωθῆναι θέλοντα γενέσθαι, ὡς ὁ διδασκάλος εἶπεν, κριτὴν τῶν πρὸς πειρασμὸν γραφεισῶν βίβλων. Οὕτως γὰρ εἶπεν · γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. *Homil.* XVIII, § 20.

3. *Zeitschrift für wissenschaftl. Théologie*, 1863, p. 368.

rapporte Clément d'Alexandrie, ou même si, réduite à la première proposition, elle doit être prise dans le sens dans lequel l'entendent, non pas seulement les Homélies clémentines, mais encore tous les anciens écrivains ecclésiastiques qui la citent [1], elle est entièrement étrangère à l'ordre d'idées présentées dans cette parabole. Peut-être venait-elle après le passage dans lequel Jésus-Christ annonce qu'il n'est pas venu abolir la Loi (*Matthieu*, v, 17-20) et formait-elle comme le principe général d'après lequel il fallait distinguer ce qui avait été ordonné aux anciens et ce qu'il ordonnait lui-même (*Matthieu*, v, 21-48). Il y aurait ici un ordre logique bien marqué. Mais ce n'est encore là qu'une conjecture en faveur de laquelle on ne peut invoquer aucune donnée historique.

1. C'est par ces paroles, auxquelles il joint un passage de saint Paul qui a le même sens, que Jérôme répond à ceux qui lui reprochaient de lire des livres contenant des hérésies. Sicut illud apostoli libenter audire : omnia probate; quod bonum est tenete (1 *Thessalon.*, v, 21 et 22) et Salvatoris verba dicentis : estote probati nummularii. Jérôme, *Opera*, t. IV, col. 220, *Epistola ad Minervium et Alexandrum*. Cyrille de Jérusalem cite également cette déclaration de Jésus-Christ, en la combinant avec les mêmes paroles de saint Paul. *Opera*, éd. d'Oxford, 1700, p. 101; *Cateches.*, VI, § 20. Il paraît, au reste, que l'on confondit plus d'une fois les paroles du Seigneur, telles que les cite Clément d'Alexandrie, et le passage de 1 *Thessal.*, v, 21 et 22. C'est ce que semble avoir fait, entre autres, Denys d'Alexandrie, qui, en citant le précepte : « Soyez des changeurs éprouvés, » le donne comme étant sorti d'une bouche apostolique. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. 7. Voyez d'ailleurs Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 330, note *d*.

VI

Quelques anciens écrivains ecclésiastiques parlent d'un Évangile apocryphe attribué à saint Pierre. Ce qu'ils en disent suffit pour nous permettre d'en saisir la tendance et le caractère, mais non pour nous en faire connaître l'histoire.

Nous savons par Eusèbe [1] et par Théodoret [2] que des judéo-chrétiens professant le docétisme [3] le tenaient pour un livre sacré. Sérapion, élu évêque d'Antioche en 190, l'ayant trouvé en usage dans l'Église de Rhosse en Cilicie, et ne se doutant pas des erreurs qu'il contenait, avait cru, sans doute sur le titre et sans en prendre connaissance, pouvoir en autoriser la lecture; mais quand il reconnut qu'il fournissait des armes aux Docètes, il le condamna et publia même un écrit pour en combattre la fausse doctrine [4].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. 12.
2. Théodoret, *Fabul. hæret.*, lib. II, cap. 2.
3. Eusèbe dit de ces hommes qu'ils avaient abandonné la foi chrétienne pour la superstition juive, ἀπὸ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ τὴν ἰουδαϊκὴν ἰθελοθρησκείαν, et plus loin qu'ils étaient de ceux qu'on appelle docètes, οὓς δοκητὰς καλοῦμεν.
4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. 12; Jérôme, *Catalogus scriptorum ecclesiast.*, § 41.

Cet Évangile contenait une légende qui se retrouve dans la plupart des Évangiles de l'Enfance [1]. Tandis que dans les Évangiles canoniques [2], rien ne nous laisse soupçonner que les frères et les sœurs de Jésus dont il y est parlé [3], ne fussent pas nés de la même mère que lui, l'Évangile de Pierre les donnait pour des enfants que Joseph avait eus d'un premier mariage. C'est Origène qui nous l'apprend : « Il est des personnes, dit-il, qui assurent que les frères de Jésus étaient les fils que Joseph avait eus d'une première femme, avant d'épouser Marie. Elles se fondent sur la tradition soit de l'Évangile qui est intitulé Évangile de Pierre, soit du livre de Jacques [4] » (le Protévangile).

Dans quel intérêt avait été imaginé ce premier mariage de Joseph? Uniquement dans l'intention d'établir que Marie n'avait pas eu d'autre enfant que Jésus et qu'elle était restée toujours vierge. Cette légende fut adoptée dans ce sens par l'Église. Mais les chrétiens judaïsants qui se servaient de

1. *Protévangile*, chap. 9; *Évang. du Pseudo-Matth.*, chap. 8; *Histoire du charpentier Joseph*, chap. 2. Il sera question de ces Évangiles dans la troisième partie.

2. Et probablement aussi dans l'Évangile des Hébreux.

3. *Matthieu*, XII, 47 et 48; XIII, 55; *Marc*, III, 32; *Luc*, VIII, 20; *Jean*, VII, 5.

4. Τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον Εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ προτέρας γυναικὸς συνωκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας. Origène, *Opera*, t. XI, p. 223, *Comment. in Evang. Matthæi.*

l'Évangile de Pierre, en tiraient une induction en faveur du docétisme. Une fois, en effet, que Jésus était placé tout à fait en dehors des conditions de l'existence humaine, on était conduit par une pente sur laquelle il était difficile de s'arrêter, à le regarder comme n'ayant eu rien de commun avec notre nature, et à prendre le corps dont il s'était lui-même revêtu, comme une simple apparence. Il est probable que telle était la conséquence que tiraient de cette légende les chrétiens judaïsants qui tenaient l'Évangile de Pierre pour un document sacré.

D'où venait cet Évangile? De celui des Hébreux? C'est probable. La plupart des Évangiles judaïsants en dérivent ou du moins sont sortis de la même source que lui, et il est naturel de supposer qu'il n'en était qu'une récension plus ou moins modifiée. Mais le titre qu'il porte fait penser involontairement à notre second Évangile canonique qui passait dans l'antiquité chrétienne pour avoir été écrit sous l'inspiration de saint Pierre et qui parfois même est désigné par son nom. N'aurait-il pas été notre Évangile de Marc révisé, ou peut-être encore quelqu'un des anciens remaniements auxquels on suppose que cet Évangile avait été soumis, avant de recevoir sa forme actuelle? Je n'y vois rien d'impossible; mais les preuves qu'on a essayé d'en donner me paraissent bien peu satisfaisantes.

Tandis qu'il n'est pas un seul passage dans notre premier Évangile canonique, ni par conséquent aussi dans l'Évangile des Hébreux, qui offre avec lui la plus grande ressemblance, qui puisse favoriser le docétisme, notre Évangile de Marc a pu facilement donner lieu, à ce qu'on assure, à cette opinion. Et si l'on considère que l'Évangile apocryphe de Pierre était en usage parmi les Docètes qui y trouvaient évidemment quelque argument en faveur de leur système, et qu'il était attribué, comme en un certain sens notre second Évangile canonique, à l'apôtre dont il porte le nom, on aura, ce semble, quelque raison de rapprocher ces deux Évangiles, de voir dans l'un un remaniement de l'autre, ou encore de les faire dériver tous les deux d'une source commune.

En quoi donc notre Évangile de Marc peut-il favoriser le docétisme? En débutant par ces mots : « commencement de l'Évangile, » ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, et en racontant aussitôt le baptême de Jésus par Jean, l'auteur de cet écrit a certainement exclu à dessein l'histoire de la naissance du Seigneur. Ne serait-ce pas dans une intention favorable au docétisme? Schwegler le pense[1]; mais cette omission s'explique bien plus naturellement dans un autre sens. L'Évangéliste aurait pu passer sous silence tout ce qui se

1. Schwegler, *Das nachapost. Zeitalter*, t. I, p. 169 et suiv.

rapporte à la naissance et à la partie de la vie de Jésus qui précéda le moment où il fut baptisé par Jean et commença d'enseigner, parce qu'il considérait ces faits comme étrangers à l'œuvre même du Seigneur. Ce n'était qu'avec la prédication de Jésus-Christ que commençait peut-être pour lui l'Évangile, et c'est ce qu'il peut avoir voulu marquer en inscrivant en tête de son livre : « Commencement de l'Évangile, » faisant entendre par là que tout ce qui précédait ce moment n'était qu'une affaire de pure curiosité, et n'importait que médiocrement à l'histoire de la prédication du Sauveur.

Peut-être aussi était-il de ces chrétiens, assez nombreux pendant les premiers siècles, qui croyaient que Jésus n'était devenu le Christ qu'à l'heure de son baptême par Jean. On comprend comment, de ce point de vue, la première partie de la vie de Jésus étant entièrement étrangère à l'œuvre et au ministère du Christ, l'auteur du second Évangile canonique aurait pu la laisser complétement de côté.

Ce qui du moins est incontestable, c'est que cette disposition de cet Évangile se prêtait très-bien à cette opinion. Aussi fut-il en usage chez ceux des chrétiens qui en faisaient profession. C'est Irénée qui nous l'apprend. « Ceux, dit-il, qui distinguent Jésus du Christ, et qui disent que le Christ est resté impassible et que c'est Jésus qui a éprouvé les souffrances de

la passion, préfèrent l'Évangile selon Marc [1]. »

Ce n'est donc pas le docétisme que favorisait l'Évangile de Marc; et ce n'est pas chez les Docètes qu'il était préféré aux autres. On ne saurait par conséquent l'identifier avec notre Évangile apocryphe de Pierre, qui était principalement et peut-être même exclusivement en usage parmi ces hérétiques.

Il ne reste en définitive d'autre appui à cette hypothèse que le nom de Pierre qui est donné à cet Évangile apocryphe et parfois aussi à l'Évangile de Marc. Cette base me paraît bien peu solide.

On ne saurait, avec plus de raison, ni confondre l'Évangile apocryphe de Pierre avec l'ouvrage désigné sous le titre de Prédication de Pierre, Κήρυγμα Πέτρου, ni même faire dériver l'un de l'autre.

On ne saurait, dis-je, les confondre, car la Prédication de Pierre, qui est, selon toutes les vraisemblances, le premier fond des Clémentines, est, non un Évangile, c'est-à-dire un tableau de la vie et de l'enseignement de Jésus-Christ, mais un ouvrage consacré à l'exposition du système théosophique dont on trouve des développements quelque

1. Qui Jesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est præferunt Evangelium. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. II, § 7.

peu différents dans les Homélies clémentines et dans les Récognitions.

Prétendrait-on que la Prédication de Pierre a donné naissance à l'Évangile apocryphe qui porte le nom de cet apôtre? Mais on ne comprend pas comment un récit de la vie et de l'enseignement du Seigneur aurait pu être extrait d'un ouvrage de pure métaphysique religieuse, telle qu'on l'entendait alors. Voudrait-on prendre l'Évangile apocryphe de Pierre pour le germe ou le thème général de la Prédication de Pierre? Qu'on explique alors comment il se fait que le nom de cet Évangile ne se rencontre pas une seule fois dans les Clémentines.

Ne pourrait-on pas, enfin, considérer l'Évangile de Pierre et la Prédication de Pierre comme deux écrits appartenant à une même secte judéo-chrétienne, se rapportant à un même ordre d'idées, mais les présentant, le premier sous une forme populaire, exotérique, dans ce qu'elles avaient d'accessible à tous les esprits; et le second, sous une forme scientifique, ésotérique, propre à en dévoiler le sens réel aux initiés? Que l'Évangile de Pierre fût destiné à tous les membres de la secte dans laquelle il était tenu pour un document sacré, c'est ce qui est manifeste, puisque nous le voyons répandu dans l'Église de Rhosse, où il servait à l'édification des fidèles, et que nous pouvons conclure de ce fait qu'il était

employé au même usage dans toutes les autres communautés qui professaient les mêmes sentiments religieux.

Nous savons, d'un autre côté, que la Prédication de Pierre était un ouvrage secret, et qu'il n'était communiqué qu'aux initiés. L'auteur de l'Épître de Pierre à Jacques [1] le déclare en termes formels : « Je te prie et je te demande, fait-il dire au premier de ces deux apôtres, de ne confier à aucun des gentils les livres que je t'ai envoyés de mes Prédications, et de ne pas en faire part aux hommes que tu n'aurais pas éprouvés. Mais si tu reconnais que quelqu'un en est digne, alors fais-lui en part, selon la manière d'après laquelle Moïse communiqua la Loi aux soixante-dix hommes appelés à lui succéder dans sa chaire [2]. » Cette recommandation remplit encore le troisième et dernier paragraphe de cette lettre apocryphe [3], qui, à part une sortie contre un ennemi qui enseignait une doctrine frivole et contraire à la Loi, et dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître saint Paul [4], n'a pas d'autre but que de faire savoir que les livres de la Prédi-

1. Cette Épître fait partie de l'ensemble d'écrits que nous avons désignés sous le nom général de Clémentines.

2. *Clementis Romani homiliæ*, xx, éd. Dressel, p. 3.

3. *Ibid.*, p. 5.

4. Τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομον τινα καὶ φλυαρώδη διδασκαλίαν. *Ibid.*, p. 4. Cette lettre apocryphe est traduite dans le *Dictionnaire des apocryphes*, publié par Migne, t. II, col. 695 et 696.

cation de Pierre ne devaient être communiqués qu'a des hommes éprouvés, capables et dignes de les comprendre.

Mais est-ce la même doctrine qui était exposée sous des formes différentes, dans l'un et dans l'autre de ces deux ouvrages? Il s'en faut de beaucoup. Il ne nous est parvenu, il est vrai, aucun fragment de l'Évangile de Pierre; mais nous en connaissons l'esprit et la tendance par des témoignages certains. Le docétisme y dominait, et c'est parmi les docètes qu'il était en usage. Dans la Prédication de Pierre il n'y avait pas la moindre trace de cette hérésie; le Seigneur y est représenté sans doute comme un être surnaturel, mais aussi comme vivant dans les conditions communes de l'existence humaine. Cet écrit a disparu aussi bien que l'Évangile de Pierre; mais nous pouvons connaître le système qui y était exposé, par les Homélies clémentines et par les Récognitions. Nous ne sommes pas réduits cependant à ces renseignements, pour ainsi dire, de seconde main. Une analyse, ou, pour parler plus exactement, une sorte de table des matières des dix livres dont il se composait, se trouve insérée dans le IIIe livre des Récognitions, § 75. Ce programme, en outre qu'il nous donne une vue générale de la théosophie de cet ouvrage, est assez curieux par lui-même pour que nous jugions utile de le mettre sous les yeux du lecteur.

Le premier livre était consacré à donner les règles d'après lesquelles il faut entendre l'Écriture. C'est bien par là que devait commencer l'exposition d'un système qui se fonde sur l'Écriture, mais sur l'Écriture expurgée, et dans laquelle il faut savoir distinguer ce qui est vrai et authentique de ce qui y a été interpolé par des hommes ignorants, de même qu'un changeur habile doit savoir démêler, parmi les pièces de monnaie qui lui sont présentées, celles qui sont bonnes de celles qui sont fausses [1]. Dans le second on établissait qu'il n'y a qu'un seul principe des choses, et l'on en décrivait le caractère et la nature. Le troisième traitait de Dieu et des institutions qu'il avait fondées. Dans le quatrième on montrait qu'au milieu de la foule des dieux qu'adorent les nations, il n'y en a qu'un qui soit le vrai Dieu, comme le prouvent les Écritures. Le cinquième traitait du ciel visible qui est périssable, et du ciel invisible qui est éternel [2]. Le cinquième était une sorte de théodicée; après avoir expliqué ce qu'est le bien et ce qu'est le mal, on y examinait la grande question de cette époque, celle qui

1. Dans l'épître de Pierre à Jacques, dont il vient d'être question, il est également fait mention de la nécessité de connaître ces règles. Il ne doit être permis à personne d'enseigner, y est-il dit, à moins qu'il n'ait appris d'abord d'après quelle règle il faut faire usage des Écritures. *Clementis Romani homiliæ*, XX, p. 4.

2. C'est le κόσμος νοητός et le κόσμος αἰσθητός de Platon.

préoccupa si vivement toutes les sectes gnostiques : d'où vient le mal? et on y prouvait qu'en définitive le mal coopère au bien. Le septième indiquait le but qu'avaient poursuivi les apôtres. C'était sans doute ici qu'on mettait en présence la doctrine judéo-chrétienne et la doctrine universaliste de saint Paul, pour condamner celle-ci et relever au contraire celle-là. Dans le huitième on expliquait comment les déclarations de Dieu qui paraissent se contredire, ne se contredisent pas en réalité, et on donnait le principe d'après lequel il fallait résoudre ces contradictions apparentes. Dans le neuvième on prouvait que la loi donnée par Dieu est juste, parfaite, et seule capable de donner la paix. Enfin, la dixième était une sorte d'anthropologie religieuse. On y enseignait que l'homme naît charnel, mais qu'il se régénère par le baptême, doctrine si souvent reproduite dans les Homélies clémentines et dans les Récognitions, et on expliquait ce que sont en l'homme le principe charnel, la raison de l'âme et l'origine et l'action du libre arbitre [1].

On le voit, il n'y a rien dans ce programme qui touche de près ou de loin au docétisme. Le système théosophique auquel il se rapporte marche dans une autre voie et appartient à un tout autre ordre d'idées. On ne saurait, par conséquent, considérer

1. Hilgenfeld, *Die clement. Recognitionen und Homilien*, p. 50 et 51. Voyez le texte latin dans l'appendice n° 5.

la théosophie de la Prédication de Pierre comme le développement scientifique des croyances populaires de l'Évangile de Pierre. Ces deux ouvrages appartenaient à des sectes différentes.

On arrive à la même conséquence si l'on considère que l'ascétisme, quoique commun à toutes les sectes des premiers siècles de l'Église, n'a pas pour les auteurs des Clémentines, et par suite aussi pour celui de la Prédication de Pierre, la même importance que pour les docètes. Pour ceux-ci la matière est la source du mal, et les abstinences de toutes sortes le comble de la vertu. Ces principes dominaient certainement aussi dans l'Évangile de Pierre; on en a pour preuve le soin avec lequel on veut établir que Marie resta toujours vierge. Les autres varient sur ce point. Dans les Homélies clémentines la matière appartient à l'empire du mal, l'homme doit délivrer son esprit, πνεῦμα, des liens du corps. Tout ce qui le retient sous la dépendance de la chair est mal, tout ce qui l'en affranchit est bien; de là un ascétisme prononcé[1]. Mais cette doctrine est singulièrement adoucie dans les Récognitions. Il y est dit que les fruits de la terre sont pour tous les hommes; ils peuvent en jouir[2]. La propriété n'y est pas interdite; Clément et même saint Pierre

1. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen*, p. 218-221.
2. *Recognit.*, lib. III, cap. 38.

paraissent posséder une certaine aisance [1]; il y est même permis de manger de la viande; le mariage n'y est pas condamné [2]; en somme, les pratiques ascétiques y sont moins commandées que conseillées [3].

Cette diversité dans l'appréciation de l'ascétisme, dans les Homélies clémentines et dans les Récognitions, prouve que dans le principe les pratiques ascétiques n'étaient pas considérées comme d'une grande importance. On ne saurait, en effet, leur assigner une place dans le programme de la Prédication de Pierre. Il y est dit, il est vrai, que l'homme est naturellement charnel et qu'il a besoin de se régénérer; mais c'est par le baptême, et, par conséquent, par les connaissances religieuses et les sentiments moraux qu'il suppose dans ceux qui le reçoivent, que cette régénération s'accomplit, et non par des pratiques ascétiques.

Encore ici se montre une différence profonde entre l'Évangile de Pierre et la Prédication de cet apôtre, et aussi entre la secte qui tenait pour un document sacré le premier de ces deux ouvrages et celle à laquelle appartenait le second.

1. *Ibid.*, lib. I, cap. 12; lib. VII, cap. 24.

2. Uhlhorn, *ibid.*, p. 254.

3. Est sane propria quædam nostræ religionis observantia quæ non tam imponitur hominibus, quam proprie ab unoquoque Deum colente expetitur. *Recognit.*, lib. VI, cap. 10. Uhlhorn, *ibid.*, p. 253, 254 et 274.

VII

Les Elkhésaïtes ou Elxaïtes, secte sur laquelle les anciens écrivains ecclésiastiques donnent des renseignements difficiles à concilier [1], avaient un livre qui était, disaient-ils, tombé du ciel [2]. Un

1. D'après Origène, cette secte, née de son temps, n'avait vécu qu'un moment, ἣ καὶ ἅμα τῷ ἄρξασθαι ἀπίσθη. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. 38. D'après Épiphane, au contraire, elle daterait du commencement du IIe siècle, et elle existait encore sous le règne de Constantin. Épiphane, *Hæres.*, LIII, § 1. On n'est pas mieux d'accord sur le nom qu'elle porte. Épiphane le fait venir du nom de son fondateur, qui s'appelait Elxaï, *Hæres.* XIX, § 1. Cette étymologie n'a pas plus de valeur que celle du mot Ébionite, qu'il fait dériver également du nom d'Ébion, prétendu père de cette secte. Les étymologies proposées par les modernes, pour être moins naïves que celles des anciens écrivains ecclésiastiques, ne sont guère plus satisfaisantes. Scaliger voit dans Ἐλξαι une transcription de אל חסאי, ὁ Ἐσσαίος, l'Essénien (*Epiphanis opera*, éd. Migne, t. I, col. 259, note 14); Baumgarten, *Geschichte der religionspartheyen*, p. 271) pense que le mot Elxaïte est une contraction d'Elkhesaïte, et que ce dernier terme est dans la langue du Talmud אלכחשין (de כחש nier), et signifie *les apostats;* Nitzsch (*De testamentis XII patriarch.*, p. 5) fait dériver Elxaïte de אל שדי, le Tout-Puissant, un des noms de Dieu dans l'Ancien Testament; Delitzsch croit qu'il vient du village Elkesi, dans la Galilée, qui aurait été le centre d'action ou le lieu d'origine de cette secte.

2. Ἣν λέγουσιν ἐξ οὐρανοῦ πεπτωκέναι. Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. 38. Ἣν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐφάσαν πεπτωκέναι. Théodoret, *Hæret. fabul.*, lib. II, cap. 7.

certain Alcibiade d'Apamée, qui l'apporta à Rome vers l'an 225, assurait qu'Elxaï, le père prétendu de cette secte, l'avait reçu des Sères dans le pays des Parthes, mais qu'il avait été apporté sur la terre par un ange haut de quatre-vingt-quinze milles [1]. Cet Alcibiade n'était probablement qu'un de ces charlatans qui, à cette époque, accouraient en grand nombre de toutes les parties de l'Orient, à Rome, pour y exploiter la crédulité publique; mais on ne peut douter que le livre dont il se servait, ne fût celui des Elkhésaïtes. Peut-être l'avait-il modifié en quelques points; mais le fond était le même. Les quelques passages qu'en rapporte l'auteur des Philosophoumènes s'accordent très-bien avec ce qu'en dit Épiphane.

Il se trouve d'aventure qu'un passage cité dans les Philosophoumènes est également mentionné par ce dernier. « Si quelqu'un, soit homme, soit femme, soit jeune homme, soit jeune fille, a été mordu par un chien furieux et enragé, dans lequel est un esprit de perdition, ou s'il a eu seulement ses habits déchirés ou atteints, qu'il coure sur l'heure, et tel qu'il est vêtu, se plonger dans un fleuve ou une fontaine, et que là il adresse ses prières, dans la foi de son cœur, au Dieu grand et très-haut, en attes-

1. *S. Hippolyti Refutationis omnium hæresium*, lib. IX, § 13, éd. Dunker, p. 402.

tant les sept témoins indiqués dans ce livre, en ces termes : Voici, j'atteste le ciel, l'eau, l'Esprit-Saint, les anges de la prière, l'huile, le ciel et la terre. Je les prends tous les sept à témoin que désormais je ne pécherai plus, je ne commettrai pas d'adultère, je ne volerai pas, je ne commettrai pas d'injustice, je ne serai pas avare, je ne nourrirai plus de haine, je ne mépriserai personne, ni ne prendrai plaisir à rien de mauvais. En disant cela, qu'il se plonge dans l'eau, avec tous ses vêtements, au nom du Dieu grand et très-haut [1]. »

Épiphane dit à son tour que chaque fois que quelqu'un des Elkhésaïtes tombe malade ou est piqué par un serpent, il descend dans l'eau, en invoquant les appellations (τὰς ἐπωνυμίας) indiquées dans le livre d'Elxaï, c'est-à-dire celles du ciel et de la terre, du sel et de l'eau, des vents et des anges de la justice, du pain et de l'huile, et en disant ensuite : Secourez-moi et délivrez-moi de ce mal [2].

La comparaison de ces deux passages est une preuve manifeste que le livre d'Alcibiade, dont il est question dans les Philosophoumènes, était le même, du moins quant au fond général, que celui

1. *S. Hippolyti Refutationis* lib. IX, § 15, p. 466 et 468. L'invocation des sept témoins est de rigueur dans les malheurs et les maladies. *Ibid.*, lib. IX, § 15 et 16.

2. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 17. Huit témoins sont nommés ici; mais ailleurs, Épiphane ne parle que de sept, comme dans les Philosophomènes. Épiphane, *Hæres.*, xix, § 1.

dont parle Épiphane. Ce livre n'était pas un évangile, mais bien plutôt un recueil de recettes magiques pour la guérison par l'eau et l'invocation des sept témoins, des maux du corps aussi bien que des maux de l'âme [1], ou un rituel de cérémonies mystiques et symboliques, dans le goût des superstitions orientales. Comme tous les ouvrages de ce genre, celui-ci ne devait être communiqué qu'avec la plus grande discrétion. Cette recommandation était inscrite dans le livre lui-même : « Gardez-vous de lire ce livre à tout le monde, y » était-il dit; conservez-en avec soin par devers » vous les préceptes, car tous les hommes ne sont » pas fidèles, ni toutes les femmes droites [2]. »

S'il faut en croire Épiphane, les Osséens [3], les Ébionites et les Nazaréens se servaient également de ce livre; ils l'avaient reçu des Elkhésaïtes [4]. Ce

1. Il en est rapporté plusieurs dans *S. Hippolyti Refutationes*, lib. IX, § 15-17, p. 466-470. Théodoret dit également qu'ils se servaient du baptême (des bains) en invoquant les éléments. Κέχρηνται βαπτίσματος ἐπὶ τῇ στοιχείων ὁμολογίᾳ. *Hæret. Fabul.*, lib. II, cap. 7.

2. *S. Hippolyti Refutat.*, lib. IX, § 17.

3. Ce nom d'Osséens dérive-t-il de celui d'Esséniens? On le conjecture; mais cette explication est bien peu satisfaisante. Tout ce qu'on sait au reste de cette secte, c'est qu'elle était judéo-chrétienne.

4. Κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι, καὶ Ἰβιωναῖοι, καὶ Ναζωραῖοι. Épiphane, *Hæres.*, LIII, § 1. C'est peut-être à ce fait que se rapporte la légende racontée dans les Philosophoumènes, lib. IX, § 13, qu'Elxaï avait transmis son livre à Sobiaï.

fait est d'autant moins invraisemblable que les judéo-chrétiens, dont les conceptions religieuses étaient dans le principe d'une extrême simplicité, ne tardèrent pas à se laisser envahir par les idées mystiques. Le courant théosophique était tel à cette époque que rien ne pouvait y résister; il entraîna toutes les sectes.

Faut-il, avec M. Uhlhorn, attribuer aux Elkhésaïtes l'introduction des superstitions mystiques et magiques parmi les judaïsants [1]? Je serais fort porté à le croire. Toutes les idées théosophiques qu'on remarque dans les diverses sectes judaïsantes se retrouvent dans le système des Elkhésaïtes, et comme il est peu croyable que ceux-ci aient ramassé les divers éléments mystiques épars dans ces diverses sectes pour se les approprier, on est, en quelque sorte, obligé d'admettre que c'est d'eux au contraire qu'ils passèrent dans ces diverses sectes.

Les Nazaréens leur avaient sans doute emprunté la conception du Saint-Esprit comme un principe féminin, conception que nous avons vue dans un passage de l'Évangile des Hébreux cité par Origène et par Jérôme [2].

1. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen*, p. 392 et suiv.
2. Origène, *Opera*, éd. Huet, t. I, p. 148, *Homil.* XV *in Jeremiam*, et t. II, p. 58, *in Johannem*; Jérôme, *Comment. in Esaiam*, XL, 14; *Comm. in Micham*, VII, 6.

C'est surtout dans les Clémentines que ces emprunts sont le plus manifestes. Les syzygies, qui y jouent un rôle si considérable, sont peut-être une imitation ou un développement de la théorie des sept témoins (les sept éléments, στοιχεία, comme les appelle Théodoret) qui représentent le bon côté des choses et auxquels on opposa une série de représentants du mal [1]. Quoi qu'il en soit, la christologie des Clémentines rappelle certaines conceptions singulières des Elkhésaïtes. Quand on y voit le Christ appelé le grand Roi, μέγας βασιλεύς, on ne peut s'empêcher de penser à la figure gigantesque que ceux-ci lui donnaient [2]. L'identification d'Adam et du Christ, comme encore du Christ et de Moïse, ne se trouve pas seulement dans les Clémentines, cette singulière théorie est propre aussi aux Elkhésaïtes [3]. Les Ébionites des Clémentines la leur avaient certainement empruntée. L'importance attachée dans les Homélies clémentines à la connaissance des métaux et des pierres précieuses, aux arts magiques

1. Le Christ et sa sœur le Saint-Esprit ne formeraient-ils pas les deux premiers termes d'une série de syzygies? Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 3.

2. Le Christ, avait, selon eux, quatre-vingt-seize milles de hauteur et vingt-quatre milles de largeur. Épiphane, *Hæres.*, xix, § 4. C'est aussi la taille de l'ange qui apporta du ciel le livre d'Elxaï. *S. Hippolyti Refutat.*, lib. IX, § 13. Cet ange était le Christ lui-même.

3. Épiphane, *Hæres.*, xxx, § 3. *S. Hippolyti Refutat.*, lib. IX, § 14. *Homil.* xviii, § 3.

et à l'astronomie [1], est encore un trait caractéristique de la théosophie des Elkhésaïtes.

Ces conceptions mystiques que ces sectaires transmirent à tous les autres chrétiens judaïsants, où les avaient-ils prises eux-mêmes? A la gnose qui était née à Alexandrie et dans l'Asie-Mineure d'un mélange confus des croyances orientales et de la philosophie grecque? Non, sans doute, la théosophie des Clémentines et des Elkhésaïtes est d'un autre caractère. Cette théosophie est propre à la Syrie. Il est difficile de distinguer avec quelque netteté de quels éléments et sous quelle influence elle se forma ; mais elle se trouve la même au fond, portant un air de famille qu'on ne peut méconnaître, dans toutes les sectes juives ou chrétiennes de cette contrée. Ce fait avait frappé Épiphane, quelque mauvais observateur qu'il fût. Il répète à plusieurs reprises que les hérétiques qui professent ces opinions se trouvent dans la Pérée, la Nabatée, l'Iturée, le pays de Moab, autour de la mer Morte [2]. Une certaine connaissance des éléments du monde, formant une physique et une cosmographie fantastiques, des syzygies opposées ou conjuguées, la théorie de la purification par l'eau, se présentent à des degrés divers dans l'essénisme, dans le livre d'Hénoch, dans la Cabbale, dans le

1. Homil., XVIII, § 14.
2. Épiphane, *Hæres.*, III, § 1; LIII, § 1.

livre des Elkhésaïtes et dans les Clémentines. Les origines de cette gnose syrienne sont antérieures au christianisme; elle pénétra dès le commencement du second siècle dans les Églises chrétiennes de ce pays; les Elkhésaïtes en furent probablement les principaux représentants parmi les chrétiens ; ils la propagèrent parmi toutes les sectes judéo-chrétiennes.

VIII

Parmi les Évangiles apocryphes judaïsants les plus connus dans les premiers siècles de l'Église, il faut placer celui qui était désigné sous le nom d'Évangile égyptien ou selon les Égyptiens [1].

Grabe voulait qu'il fût une de ces narrations évangéliques (διήγησεις), dont parle saint Luc dans le prologue de son Évangile. Cette opinion, certainement de la plus haute invraisemblance, lui avait été suggérée sans doute, soit par la citation qui est faite de cet Évangile dans la seconde épître

1. Τὸ αἰγύπτιον Εὐαγγέλιον. Épiphane, *Hæres.*, LXII, § 2; Evangelium secundum Ægyptios, Origène, *Homil.* I *in Luc;* Evangelium juxta Ægyptios, Jérôme, *Prolog. in commentarios super Matth.*

de Clément de Rome, soit par cette circonstance qu'Origène et Jérôme, en mentionnant un certain nombre d'Évangiles apocryphes, nomment celui-ci le premier. Il n'y a pas de conclusion à tirer de ce dernier fait qui est purement accidentel; Origène et Jérôme n'ont pas eu l'intention, en indiquant ces apocryphes, de les classer chronologiquement; ils ont tout simplement mentionné les plus connus et dans l'ordre où ils se sont présentés à leur mémoire [1]. La citation de cet Évangile dans la seconde épître de Clément Romain peut encore moins fournir une preuve de son âge, car cette épître n'est pas authentique; elle est postérieure au personnage dont elle porte le nom, si toutefois ce Clément est le même que celui dont il est parlé dans *Philippiens*, IV, 3.

Il n'en est pas moins certain qu'il est très-ancien. S'il n'est pas, comme le pense Fabricius, antérieur à Basilide, avec l'Évangile duquel il a été quelquefois confondu [2], il est probablement de la même époque. Il existait, en effet, dans la seconde moitié du second siècle; on le sait par Clément d'Alexandrie qui en parle; et puisque quelques sectes chrétiennes s'en servaient alors comme

1. Jérôme suit évidemment Origène dans cette indication des Évangiles apocryphes.

2. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars I, p. 337, note *k*.

d'une autorité scripturaire, il faut nécessairement admettre qn'il remontait plus haut. Ce ne serait pas sans doute s'écarter beaucoup de la vérité que d'en placer la composition vers le commencement du second siècle.

Quel était le caractère de cet Évangile?

Pour nous en faire une idée, nous devons avoir recours à deux sources différentes, à la seconde épître de Clément Romain, dont l'auteur ne semble pas avoir fait usage d'autres Évangiles que de celui des Égyptiens, et à Clément d'Alexandrie qui en rapporte trois passages dans ses Stromates, en réfutant les théories qu'en tiraient quelques hérétiques de son temps.

La seconde épître de Clément Romain est un écrit judaïsant. Schneckenburger en a donné des preuves incontestables [1]. Sans m'engager dans cet examen, je ferai seulement remarquer que l'esprit pratique qui y règne d'un bout à l'autre, les croyances chiliastes qui y percent en plus d'un passage, les analogies d'idées et même d'expressions qu'elle présente avec les Homélies clémentines, enfin le choix qu'on a fait de Clément Romain, personnage presque aussi cher aux Ébionites que les apôtres Jacques et Pierre, pour la mettre sous son nom, sont autant d'indices certains du carac-

1. Schneckenburger, *Ueber das Evangelium der Ægypter*, § 6, p. 13-21.

tère et de l'origine judéo-chrétienne de cette pièce apocryphe.

L'Évangile qu'en cite l'auteur, sauf deux ou trois phrases qui ne se trouvent dans aucun de nos Évangiles canoniques, rappelle celui de saint Matthieu. Il est certain toutefois que cet Évangile est celui des Égyptiens, car un des passages cités dans cette épître l'est également par Clément d'Alexandrie, et celui-ci nous apprend qu'il est de l'Évangile selon les Égyptiens. Que conclure de là sinon que cet Évangile présentait les plus grandes analogies avec notre premier Évangile canonique, sans lui être cependant identique, et, par conséquent, qu'il appartient à la nombreuse famille des Évangiles judéo-chrétiens, dont celui selon les Hébreux offre le type le moins altéré ?

Si la seconde épître de Clément de Rome en détermine le genre, les passages que nous en trouvons dans les Stromates de Clément d'Alexandrie nous en montrent ce qu'on appellerait, dans le langage de l'école, la différence spécifique, c'est-à-dire ce qui en forme le caractère particulier et le distingue de tous les autres écrits de la même famille. Ces passages sont au nombre de trois. Ils sont empreints du même esprit et se rapportent à des sujets appartenant à un même ordre d'idées.

Voici le premier; il est cité à la fois par Clément Romain et par Clément d'Alexandrie; je

complète la citation de l'un par celle de l'autre, chacun d'eux en ayant omis un membre de phrase. « Le Seigneur, interrogé par Salomé quand arri- » verait son règne, répondit : Quand vous foulerez » aux pieds le vêtement de la pudeur, quand deux » seront un, quand ce qui est extérieur sera » semblable à ce qui est intérieur, et que le » mâle uni à la femelle ne sera ni mâle ni fe- » melle[1]. »

S'il fallait s'en rapporter à l'explication que l'auteur de la seconde épître de Clément Romain donne de ce passage, on n'y verrait qu'une exhortation à la sincérité et à la bienfaisance. « Deux seront un, dit-il, lorsque nous serons véridiques les uns à l'égard des autres, et qu'en deux corps il n'y aura qu'une âme, sans dissimulation et sans déguisement. Ce qui est extérieur, c'est le corps; ce qui est intérieur, c'est l'âme. De même donc que votre corps paraît extérieurement, qu'ainsi votre âme se

1. Je mets en présence les deux citations de Clément de Rome et de Clément d'Alexandrie :

Clément d'Alexandrie.	Clément Romain.
STROMAT., lib. III, cap. 13.	2ᵉ ÉPIST., cap. 12.
Πυνθανομένης τῆς Σαλωμῆς ποτε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἐνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θελείας οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ.	Ἐπερωτηθείς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία; ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

manifeste par ses bonnes œuvres. » L'explication du dernier membre de phrase manque, le reste de l'épître n'étant pas parvenu jusqu'à nous; mais elle était, sans le moindre doute, de même nature que celles des deux propositions précédentes.

Il y a certainement autre chose dans ce passage. C'est dans un sens mystique, et non dans un sens moral, qu'il faut le prendre, et c'est bien ainsi que l'entendaient les hérétiques que combat Clément d'Alexandrie. Jules Cassien, « chef de la secte des Docètes, » au dire du célèbre écrivain alexandrin[1], l'invoquait contre l'union des sexes. Cette interprétation jette Clément d'Alexandrie dans un visible embarras. Il cherche à se tirer d'affaire en infirmant d'abord l'autorité du texte cité par Jules Cassien. Cette déclaration du Sauveur, fait-il remarquer, ne se trouve que dans l'Évangile des Égyptiens ; elle n'est pas connue des Évangiles canoniques. Mais comme Jules Cassien en appelait en même temps à une parole de saint Paul dont l'authenticité ne pouvait être contestée, le docteur alexandrin ne croit pas pouvoir décliner la discussion, et il donne, de son côté, l'interprétation de la déclaration de Jésus de l'Évangile apocryphe, et de celle de saint Paul qu'y associait Jules Cassien.

En réalité, les paroles de l'apôtre des Gentils in-

1. Ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων. *Stromat.*, lib. III, cap. 13.

voquées ici, n'ont pas le moindre rapport avec la question dont il s'agit. Ce sont les derniers mots de ce passage de l'épître aux Galates, III, 28 : « Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni libre, ni hommes ni femmes. » Saint Paul veut dire évidemment que la foi chrétienne ne tient aucun compte des distinctions de race, de famille, de position sociale, de sexe, et ne considère que la créature humaine en elle-même. Mais il y a ici les mots « ni homme ni femme; » on les détachait du contexte, et on les rapprochait des expressions semblables du passage de l'Évangile apocryphe. Clément d'Alexandrie n'a pas plus égard que l'hérétique qu'il veut réfuter, au sens naturel qu'ont les mots dans l'ensemble du discours de saint Paul; il y cherche un sens alambiqué qui, pour être autre que celui qu'y découvrait Jules Cassien, n'était pas moins arbitraire. L'homme, selon lui, c'est la colère, et la femme le désir, et ce que l'apôtre a voulu enseigner, c'est qu'il faut que l'âme se dégage du désir et de la colère, vapeurs grossières que doit dissiper la lumière de l'intelligence, pour se concentrer dans l'obéissance du Verbe.

Si cette explication, appliquée aux paroles de saint Paul, est erronée, elle l'est à un bien plus haut degré encore, appliquée à la déclaration de Jésus à Salomé. Jules Cassien était dans le vrai en en déduisant une condamnation de l'union des sexes.

Mais ce passage contient plus qu'une prescription ascétique. Ce qu'on a voulu y faire dire au Seigneur, c'est que son règne arrivera quand les conditions actuelles de l'existence humaine auront changé, quand les êtres humains seront retournés à leur état primitif, à leur état d'âme pure, qu'ils seront débarrassés de leurs corps ou, comme s'exprime cet apocryphe, quand les deux choses qui constituent actuellement l'homme, l'âme rationnelle et le corps, ne feront plus qu'une seule chose, un esprit pur, ce qui est encore présenté sous cette locution figurée, quand ce qui en l'être humain est extérieur, c'est-à-dire le corps, sera devenu semblable à ce qui lui est intérieur, c'est-à-dire l'âme, ou, en d'autres termes, quand le corps se sera tellement spiritualisé, qu'il rentrera dans l'âme ou qu'il disparaîtra, de sorte que l'homme ne soit qu'un pur esprit. C'est là fouler le vêtement de la pudeur. Que signifie cette singulière expression? Qu'est-ce que ce vêtement? Jules Cassien nous le dit : par ce vêtement de la pudeur il faut entendre « les tuniques de peau » dont Dieu couvrit lui-même Adam et Ève quand, après leur péché, ils eurent honte de leur nudité [1]. Il est évident que ces tuniques de peau sont prises ici dans un sens allégorique. Que faut-il entendre par là? Demandez-le à Philon; il

1. *Genèse*, III, 21, compar. avec *Genèse*, II, 25. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, lib. III, cap. 13.

vous dira qu'elles signifient le corps humain [1], et voici comment. L'être humain en lui-même, c'est l'âme rationnelle, le Νοῦς : il n'était pas autre chose primitivement. Mais s'étant épris d'un fol amour pour le sensible, il tomba au milieu du monde corporel, et pour pouvoir être en rapport avec ce milieu dans lequel il se trouva exilé, il dut revêtir un corps ; c'est ce que les saintes Écritures veulent nous apprendre quand elles nous disent que Dieu couvrit la nudité de nos premiers parents de tuniques de peau.

Si l'on considère maintenant que le royaume de Dieu sera le rétablissement de l'être humain dans son premier état, tel qu'il était avant la chute, c'est-à-dire avant d'être uni à un corps, ou mieux, avant d'être emprisonné dans un corps, on comprendra comment, dans cette théorie, on a pu mettre dans la bouche du Sauveur les singulières paroles de ce passage.

Le second passage est en parfaite harmonie de doctrine avec le précédent. « Salomé ayant de-

1. Ad mentem vero tunica pellicea symbolice est pellis naturalis, id est corpus nostrum. Deus enim intellectum condens primum, vocavit illum Adam; deinde sensum, cui vitæ (Eva) nomen dedit; tertio ex necessitate corpus quoque facit, tunicam pelliceam illud per symbolum dicens. Oportebat enim ut intellectus et sensus velut tunica cutis induerent corpus. Philon, *Quæstionum et solutionum quæ sunt in Genesi sermo I*, § 53, trad. de l'arménien par J.-B. Aucher; Venise, 1826.

» mandé jusques à quand les hommes mourront, le » Seigneur dit : Aussi longtemps que vous autres » femmes vous enfanterez [1]. Elle dit alors : J'ai » donc bien fait, moi qui n'ai jamais enfanté. Le » Seigneur répliqua : Nourrissez-vous de toute » herbe ; mais ne vous nourrissez pas de celle qui » a de l'amertume [2]. »

C'est encore une condamnation de l'union des sexes que Jules Cassien, et, comme lui, à ce qu'il semble, les Encratites voyaient dans cette déclaration de Jésus-Christ. Clément d'Alexandrie ne veut pas l'entendre dans ce sens. Il a facilement raison de ses adversaires dans l'explication de la première phrase du Seigneur. Ces mots : « aussi longtemps que vous autres femmes enfanterez, » pourraient bien, en effet, signifier seulement que la mort est la suite inévitable de la naissance, et c'est ainsi qu'il les explique. Voilà, dit-il, ce que le Seigneur a voulu enseigner. Mais ce qui suit échappe à toute explication de ce genre. Clément d'Alexandrie se tire d'affaire par des subtilités et des déclamations. Quand le Seigneur dit : « Nourrissez-vous de toute herbe, mais non de celle qui est amère, » il indique, selon lui, que la continence et le mariage sont laissés à notre choix, sans qu'il y ait nécessité de commandement de l'un ou de l'autre. « Il prouve

1. Clément d'Alex., *Stromat.*, lib. III, cap. 6.
2. *Ibid.*, cap. 9.

de plus, ajoute-t-il, que le mariage continue l'œuvre de la création. Qu'on cesse donc de regarder comme une prévarication l'union contractée selon le Verbe, à moins qu'on ne juge trop pénible le soin d'élever des enfants, etc. [1]. »

Encore ici le désir de trouver à ces prétendues déclarations du Seigneur un sens raisonnable, orthodoxe, égare Clément d'Alexandrie; ses adversaires, au contraire, y voient ce qu'il y a réellement, c'est-à-dire une doctrine ascétique et mystique, et cette doctrine a ses racines, comme la précédente, dans la théosophie de Philon.

« Nourrissez-vous de toute herbe, mais ne vous nourrissez pas de celle qui a de l'amertume, » c'est, sous une autre forme, le commandement donné par Dieu à nos premiers parents : Mangez du fruit de tout arbre du paradis, mais ne mangez pas de l'arbre de la science du bien et du mal [2]. » Ce commandement ne peut, pas plus que les tuniques de peau, s'entendre à la lettre. Se nourrir de toute herbe, ou manger du fruit de tout arbre du paradis, c'est faire usage de tout ce qui fait vivre l'âme; c'est pratiquer le bien, ou, comme dit Philon, c'est honorer ses parents, c'est adorer Dieu. L'herbe amère, le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, c'est, au contraire, ce qui donne la mort, non

1. Clément d'Alex., *Stromat.*, lib. III, cap. 9.
2. *Genèse*, II, 16 et 17.

la mort commune, οὐ τόν κοινὸν θάνατον, la mort du corps, mais la mort spirituelle, ἀλλὰ τὸν ἴδιον, καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον, la mort de l'âme, cette mort qui soumet l'âme au corps et aux affections sensuelles [1]. Quand l'homme en sera venu à ne se nourrir que de ce qui donne la vie à l'âme, alors il ne mourra plus. Voilà ce que, dans ce passage, le Seigneur a voulu enseigner à Salomé.

Enfin, dans un troisième passage rapporté également par Clément d'Alexandrie, on lit ces paroles mises dans la bouche de Jésus-Christ : « Je suis venu » pour détruire les œuvres de la femme, de la » femme, c'est-à-dire de la concupiscence dont les » œuvres sont la génération et la mort [2]. »

Il ne serait pas impossible que la première partie de ce passage, savoir : « Je suis venu détruire les œuvres de la femme, » n'eût été réellement prononcée par Jésus-Christ. Si par la femme on entend Ève, comme le propose Camérarius, ce qui est tout à fait naturel, ces paroles signifieraient que le Seigneur est venu pour faire cesser les désordres moraux qui règnent parmi les hommes depuis le premier péché, commis, selon la tradition mosaïque, à l'instigation d'Ève. Il faudrait supposer alors que la seconde partie de ce passage est une explication de ce qui précède, ajoutée soit par celui qui arran-

1. Philon, *Legis allegoriarum* lib. I, § 31-33.
2. Clément d'Alex., *Stromat.*, lib. III, cap. 9.

gea l'Évangile des Égyptiens, soit par le sectaire que Clément d'Alexandrie prend ici à partie et veut réfuter, explication qui aurait sans doute dénaturé le sens primitif de la déclaration de Jésus-Christ, mais qui était en harmonie avec les sentiments ascétiques répandus dans tout l'Orient au second siècle.

Ce n'est pas cependant dans ce sens simple et raisonnable qu'elle est prise dans cet Évangile. Elle y est entendue conformément à la doctrine mystique qui est contenue dans les deux passages précédents. Clément d'Alexandrie essaye en vain de lui donner une signification purement morale. « Le Seigneur ne nous a pas trompés, dit-il, car en vérité il a détruit les œuvres de la concupiscence, l'amour de l'argent, des querelles, de la gloire, la passion effrénée des femmes... Or, la naissance de ces vices est la mort de l'âme, puisque nous mourons véritablement par nos péchés [1]. Par la femme, il entend l'intempérance. » Ce n'est pas dire assez. Par la femme, on désigne dans ce passage de notre apocryphe la concupiscence, ou mieux la source, la cause de la concupiscence, ou mieux encore ce qui produit la génération et la mort.

Ce qui produit la génération et la mort, c'est le corps, auquel depuis la chute des âmes nous som-

1. *Romains*, VI, 23; VII, 11.

mes attachés; et le corps, nous l'avons déjà vu, c'est la femme, c'est Ève qui fut donnée pour aide à Adam (l'âme raisonnable), afin qu'il pût être mis en rapport avec le monde sensible [1]. Quand donc Jésus annonce qu'il est venu détruire les œuvres de la femme, qui sont la génération et la mort, il veut dire qu'il est venu ramener l'être humain (l'âme rationnelle, le Νοῦς) à son premier état, en lui apprenant à rompre les liens qui le rattachent au sensible, à se délivrer de la prison de son corps, à revenir des conditions de l'existence actuelle, qui, par suite de la vie dans une forme matérielle, sont la génération et la mort, à celles de l'existence spirituelle pour laquelle il a été fait et dont il était en possession avant sa chute dans le monde des corps.

Les conceptions contenues dans les trois passages que nous a conservés Clément d'Alexandrie, se lient bien les unes aux autres. Elles se rapportent toutes à une certaine théosophie dont on trouve l'exposition dans les écrits de Philon et qu'à cette époque on chercherait vainement ailleurs. Et non-seulement on retrouve ici le système théosophique du célèbre Juif alexandrin,

1. Sensus, quæ symbolice mulier est. Philon, *Quæstionum et solutionum quæ sunt in Genesi sermo* I, § 52. Generatio enim, ut sapientum fert sententia, corruptionis est principium. *Ibid.*, § 10.

mais encore, ce qui est un indice plus manifeste de la source à laquelle a été pris le mysticisme ascétique de l'Évangile égyptien, on l'y retrouve avec les expressions bizarres et les formes de langage qui appartiennent à Philon et qui n'appartiennent qu'à lui. Nul autre ne s'était encore avisé de voir dans les premiers chapitres de la Genèse l'histoire de la chute de l'âme dans le monde sensible, de faire d'Ève, de la femme, le symbole du corps humain, et de partir de là pour expliquer comment l'âme rentrera dans son état primitif, purement spirituel, en se débarrassant du sensible auquel elle est attachée dans l'existence actuelle. Toute cette théorie est reproduite, et dans le même langage, dans l'Évangile des Égyptiens. Quand nous foulerons aux pieds les tuniques de peau dont nous avons été couverts après la chute, ce vêtement qui nous a été donné parce que nous avions honte d'être nus, quand le corps sera devenu semblable à l'âme, que l'union de l'âme au corps, du mâle à la femelle n'existera plus, que la femme, c'est-à-dire le corps, n'enfantera plus, ne produira plus la génération et la mort, que ses œuvres seront détruites, alors nous ne mourrons plus, nous serons redevenus comme avant la chute, des esprits purs; ce sera le royaume du Seigneur. Et pour préparer cette transformation, que faut-il faire? Se nourrir de toute herbe, manger du fruit de

tout arbre du paradis, c'est-à-dire cultiver l'âme et ne l'occuper que de ce qui peut la faire vivre, et en même temps s'abstenir de l'herbe qui a de l'amertume, ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, c'est-à-dire repousser tout ce qui pourrait resserrer les liens de l'âme et du corps, et retenir la première dans sa prison, dans son tombeau, comme disait Philon, en empruntant une expression de Platon.

Aller chercher l'explication de cette théosophie dans le pythagorisme ou dans toute autre théosophie grecque, comme l'a fait, entre autres, Schneckenburger, c'est se perdre en de vaines hypothèses. La théosophie de l'Évangile des Égyptiens ne présente réellement d'analogie qu'avec Philon, et d'un autre côté, tandis qu'on ne saurait comprendre comment le judéo-christianisme aurait été mis en contact avec quelque système grec, on s'explique très-bien comment il en vint à s'unir avec le philonisme.

On ne saurait douter que la théosophie philonienne ne se fût conservée à Alexandrie, au milieu d'un cercle de Juifs éclairés. Peut-être Apollos en avait fait partie, avant d'embrasser le christianisme. L'Évangile des Hébreux ou tout autre Évangile de cette famille, apporté en Égypte, attira-t-il l'attention de quelques-uns de ces disciples de Philon? Ou bien encore quelque Ébionite, amené à Alexandrie, se laissa-t-il séduire par cette théoso-

phie singulière et voulut-il l'incorporer à son Évangile? On ne saurait décider de quelle manière s'opéra l'union; mais la possibilité n'en peut être douteuse. C'est à Alexandrie qu'elle se fit. Le titre d'Évangile des Égyptiens ou selon les Égyptiens en est un indice irrécusable.

Cet apocryphe paraît avoir eu de grands succès. Les diverses fractions des Ébionites semblent l'avoir également adopté. Nous savons, en effet, par Clément d'Alexandrie, que Jules Cassien, le chef des Docètes, comme il l'appelle, tenait cet écrit pour un livre saint. Tel était sans doute aussi le sentiment des Ébionites Docètes, dont on peut le regarder comme le plus célèbre représentant. Nous savons, d'un autre côté, par la seconde épître de Clément Romain, que ceux des Ébionites qui repoussaient le docétisme n'avaient pas cet apocryphe en moins haute estime que les autres. Il est, en effet, admis comme Écriture Sainte par l'auteur de cette épître, qui est un adversaire décidé de cette hérésie qu'il combat à plusieurs reprises [1].

D'autres sectes encore firent usage de cet Évangile [2], attirées sans le moindre doute par le ca-

1. Par exemple, dans ce passage : « Jésus-Christ, quoique d'une nature spirituelle, s'est fait chair, et, sous cette chair, nous a appelés. » 2e *Epître de Clément Romain*, chap. 9.

2. Clément d'Alexandrie nomme, à côté des Docètes, les Encratites, *Stromat.*, lib. III, cap. 6, 9 et 13, et Épiphane les

ractère mystique très-prononcé qu'il devait aux emprunts faits à la théosophie de Philon. Le mysticisme, et l'ascétisme qui en est inséparable, formaient une sorte de terrain commun, sur lequel les partis les plus opposés sur bien des points essentiels pouvaient à cette époque se réunir et se tendre la main.

IX

L'Évangile de Cérinthe ne semble avoir été que l'Évangile selon les Hébreux, modifié seulement dans quelques-unes de ses parties. Telle est l'opinion d'Épiphane. Cérinthe et ses partisans se servaient, à ce qu'il rapporte, de l'Évangile de Matthieu, mais mutilé, ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ [1]. Ailleurs, il est vrai, le même écrivain ecclésiastique donne l'Évangile de Cérinthe pour un de ceux dont Luc parle dans le prologue de son Évangile, et dont il s'était proposé, dit Épiphane, de confondre les erreurs et les mensonges, en rétablis-

Sabelliens, *Hæres.*, LXII, § 2. Schneckenburger, *ibid.*, p. 22 et 23.

1. Épiphane, *Hæres.*, XXVIII, § 3 et 5; XXX, § 14; Philastrius, *Hæres.*, 36.

sant l'histoire évangélique dans toute sa vérité [1]. Mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite, accommodée à l'histoire fantastique qu'il raconte de l'origine de nos quatre Évangiles canoniques, et, par conséquent, sans la moindre valeur, tandis que, quand il dit que l'Évangile de Cérinthe était celui de Matthieu, mais tronqué et arrangé, il rapporte un fait qui pouvait lui avoir été transmis fidèlement et qu'il était d'ailleurs encore possible de son temps de vérifier. Il faut ajouter que les Carpocratiens, qui professaient sur la personne du Sauveur les mêmes opinions que Cérinthe, les appuyaient, comme lui, sur le même Évangile de Matthieu [2], et en parlant des Carpocratiens, Épiphane se trouvait en présence de faits dont il avait pu lui-même être témoin.

Origène et Ambroise sont les deux seuls anciens écrivains ecclésiastiques qui parlent d'un Évangile de Basilide, et encore ces deux témoignages ne peuvent compter que pour un seul, car Ambroise reproduit tout simplement les paroles d'Origène, sans y rien ajouter, et probablement aussi sans avoir pris d'autres informations. « Basilide, dit Origène, osa écrire un Évangile et lui donner son nom [3]. »

1. Épiphane, *Hæres.*, LI, § 7.

2. Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς Εὐαγγελίῳ. Épiphane, *Hæres.*, XXX, § 14.

3. Ausus fuit et Basilides scribere Evangelium et suo illud

En l'absence de tout autre témoignage, il est permis de supposer que le célèbre théologien alexandrin a commis quelque méprise, et qu'ayant entendu parler des vingt-quatre livres de commentaires de Basilide sur l'Évangile [1], comme de son Évangile, il crut que cet hérétique, en effet, avait composé un ouvrage sous ce titre [2].

Mais s'il n'y a pas à rechercher ce que fut ce prétendu Évangile, on doit se demander ce qu'était celui qu'il commenta si longuement. On ne peut penser qu'à l'Évangile des Hébreux. Basilide était un judaïsant. Il se donnait lui-même pour le disciple de Glaucias, et les Basilidiens assuraient que ce personnage, d'ailleurs inconnu, avait été l'interprète de saint Pierre [3]. Il faut ajouter que Clément d'Alexandrie et Épiphane rapportent quelques-unes des déclarations du Seigneur, invoquées par Basilide ou par ses disciples, et que ces déclarations se retrouvent toutes dans notre Évangile de Matthieu [4]; d'où l'on peut supposer qu'elles fai-

nomine titulare. Origène, *Homil. I in Luc.* Et Ambroise : Ausus est etiam Basilides Evangelium scribere, quod dicitur secundum Basilidem. *Comment. in Lucam, Proœmio.*

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. 11.

2. Sed potuit etiam Origenes hos libros commentariorum in Evangelium appellare Evangelium Basilidis. Fabricius, *Codex apocryph. Novi Testamenti*, pars 1, p. 344.

3. Clément d'Alex., *Stromat.*, lib. VII, cap. 17.

4. *Matth.*, v, 28, dans Clément d'Alex., *Strom.*, lib. IV, cap. 12; *Matth.*, xix, 11 et 12, dans *Strom.*, lib. III, cap. 1; *Matth.*, vii, 6, dans Épiphane, *Hæres.*, xxiv, § 5.

saient aussi partie de l'Évangile des Hébreux [1].

On pourrait, il est vrai, opposer à cette opinion le fait rapporté par Irénée, que ceux qui distinguaient Jésus du Christ se servaient de préférence de l'Évangile de Marc [2]. Basilide admettait précisément cette distinction. D'après lui, Jésus n'était devenu le Christ qu'à la suite de son baptême par Jean, ou, pour mieux dire, le Christ s'était uni à lui au moment qu'il reçut le Saint-Esprit après cette cérémonie. Mais Basilide n'était pas le seul à professer cette opinion, et, par conséquent, ce n'est pas nécessairement de lui qu'Irénée a pu vouloir parler [3].

L'Évangile dont se servaient les Encratites, secte gnostique judaïsante, était-il celui de Tatien? on ne peut guère en douter, puisqu'ils étaient les disciples de cet hérétique [4]. Mais qu'était cet Évangile?

Épiphane rapporte que l'Évangile de Tatien était aussi appelé Évangile selon les Hébreux [5]. Cet écri-

1. Hilgenfeld, *Die clement. Recognitionen und Homilien*, p. 124.

2. Ce passage d'Irénée a été cité plus haut, p.96 et 97, à l'occasion de l'Évangile apocryphe de Pierre.

3. D'ailleurs, Irénée ne paraît pas avoir été bien informé sur le système de Basilide. « Il ne présente pas, dit Ritter, des détails aussi exacts sur les Basilidiens que sur les Valentiniens, parce qu'il n'avait pas eu directement affaire à ceux-là comme à ceux-ci. » *Histoire de la philosophie chrétienne*, t. I, p. 110, note 1.

4. Épiphane, *Hæres.*, XLVI, § 1.

5. Ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι. *Ibid.*

vain ecclésiastique se trompe évidemment, dit Fabricius : *fugit illum ratio*[1]. L'Évangile de Tatien, s'il faut en croire ce qu'on en rapporte, était une sorte d'harmonie de nos quatre Évangiles canoniques, et c'est pour cela qu'il était appelé διὰ τεσσάρων, c'est-à-dire l'Évangile composé au moyen des quatre. Mais alors en quoi pouvait-on l'accuser d'hérésie? Théodoret, qui en trouva plus de deux cents exemplaires répandus dans son Église, les prohiba et y substitua les Évangiles des quatre Évangélistes, τὰ τῶν τεττάρων Εὐαγγελιστῶν Εὐαγγέλια [2]. L'Évangile de Tatien n'était donc pas une harmonie des quatre Évangiles canoniques, car autrement pourquoi le supprimer pour le remplacer par les quatre Évangiles? Il est vrai que Tatien en avait retranché, à ce qu'assure Théodoret, les généalogies et tous les passages qui prouvent que le Seigneur descendait, selon la chair, de David [3]. Mais on n'avait qu'à combler cette lacune, en rétablissant les passages supprimés. Ce n'est pas ce qu'on fit, quoiqu'on semble reconnaître que ce livre était un abrégé commode de l'histoire évangélique [4].

1. Fabricius, *ibid.*, pars 1, p. 349.

2. Théodoret, *Hæret. fabul.*, lib. I, cap. 20.

3. Τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Théodoret, *ibid.*

4. Ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Théodoret, *ibid.* Telle était l'opinion de Zacharie Chrysopolitanus, qui dit que, si cet ou-

Un Évangile que quelques-uns confondaient avec celui des Hébreux, comme le dit Épiphane, et qui, au rapport de Théodoret, ne contenait pas les généalogies, ne pouvait être que l'Évangile des Ébionites. Cet écrit fut vraisemblablement le premier fond du travail de Tatien. Il le compléta probablement par des passages empruntés aux Évangiles canoniques, et c'est là ce qui lui fit donner le nom de διὰ τεσσάρων, « l'Évangile par les quatre. » Cette hypothèse serait encore plus vraisemblable, si l'on admettait, avec Victor de Capoue [1], qu'il était appelé διὰ πέντε, « par les cinq, » et non διὰ τεσσάρων [2], « par les quatre. » Grotius, et après lui, Richard Simon, qui partage son sentiment, adoptent cette explication.

« Il y a de l'apparence, dit ce dernier, que saint Ignace, étant évêque d'Antioche, a lu cet Évangile des Hébreux, qui était répandu dans la Syrie que les Nazaréens habitaient. Ce qui me fait croire que Tatien, qui demeurait aussi dans la Syrie, s'était servi du même Évangile, lorsqu'il en composa un

vrage existait encore, secure legere ovibus ejus (Jésus-Christ) vocem cognoscentibus nihil prohiberet. Fabricius, *ibid.*, pars 1, p. 379, la note. Zacharie Chrysopolitanus vivait au douzième siècle.

1. Cet écrivain ecclésiastique vivait au milieu du sixième siècle.

2. Cui titulum dia pente imposuit, dit Victor de Capoue dans sa préface à l'harmonie évangélique d'un anonyme, qu'il confond avec Tatien; dans Fabricius, *ibid.*, pars 1, p. 379.

des quatre ensemble, à sa manière, que quelques-uns, selon saint Épiphane, nommèrent l'Évangile selon les Hébreux. Ce qu'on ne doit pas entendre, comme si ce recueil de Tatien n'eût point été différent de l'Évangile des Hébreux, car cela ne ferait aucun sens. M. de Valois n'a pas fait assez de réflexion sur cet Évangile de Tatien, quand il en a parlé sur ce pied-là dans ses notes sur Eusèbe. Grotius a bien mieux remarqué, à l'occasion de cet endroit de saint Épiphane, que Tatien, dans l'ouvrage qu'il composa des quatre Évangiles, avait rapporté les paroles de saint Matthieu, non-seulement selon les exemplaires grecs, mais aussi selon ceux qui étaient en hébreu, et que c'est pour cela que cet Évangile qu'on appelle ordinairement διὰ τεσσάρων, à cause qu'il était composé de quatre, avait été nommé, par quelques auteurs, selon les Hébreux. Il croit de plus que c'est aussi pour cette raison que d'autres lui ont donné le nom de διὰ πέντε [1], de cinq, comme ayant été recueilli de cinq Évangiles. Tout cela paraît très-probable [2]. »

Il est vraisemblable que l'Évangile de Barthélemy

1. Quelques-uns néanmoins, dit Richard Simon en note, croient qu'il faut lire διὰ πάντων; Fabricius explique, de son côté, διὰ πέντε comme une erreur née de l'abbréviation διὰ τεσσ. *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 379, la note *e*.

2. Richard Simon, *Hist. critique du texte du Nouv. Testam.*, p. 74.

n'était pas autre chose que l'Évangile selon les Hébreux. On peut le conclure des paroles de Jérôme qui, en racontant que Panthène rapporta de l'Inde[1] l'Évangile que Barthélemy, l'un des douze, avait pris pour base de sa prédication dans ce pays, dit que cet Évangile, écrit en caractères hébraïques, était celui de Matthieu[2].

L'Évangile de Barnabas paraît n'avoir été qu'une des nombreuses traductions grecques, qui furent faites de bonne heure de ce même Évangile, traductions qu'ont certainement connues Clément d'Alexandrie, Origène et d'autres anciens écrivains ecclésiastiques, mais qui avaient disparu ou du moins étaient devenues fort rares du temps de Jérôme, qui ne paraît pas les avoir connues. Casaubon a soutenu cette opinion sur l'Évangile de Barnabas, non sans quelque apparence de raison[3].

1. Il ne faut pas entendre par ce mot les contrées arrosées par l'Indus, encore moins celles que baigne le Gange. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, on désignait sous ce nom les parties méridionales de l'Arabie. C'est là que la tradition suppose que l'apôtre Barthélemy alla prêcher le christianisme.

2. Ubi (in India) reperit (Panthænus) Bartholomæum de duodecim apostolis, adventum Domini Jesu, juxta Matthæi Evangelium, prædicasse, quod hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam, secum detulit. Jérôme, *Catalog. scriptor. ecclesiast.*, § 36; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 10.

3. *Casauboni exercitationes* XV *contra Baronium*, cap. 12, p. 343; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 341.

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES ANTI-JUDAISANTS

D'Étienne à Paul et de celui-ci à l'auteur du quatrième Évangile, la séparation du christianisme et du judaïsme était allée en s'élargissant. Ce mouvement continua après le premier siècle; mais ce n'est plus dans l'Église, c'est au milieu d'un certain nombre de sectes gnostiques qu'il s'accomplit.

Considérées par rapport à leurs opinions sur l'Ancienne Alliance, ces sectes forment trois catégories distinctes. Dans la première, il faut placer Cerdon, Marcion et leurs disciples. Ces théosophes n'allaient guère plus loin que l'apôtre des Gentils dans leur opposition au judaïsme. Tenant l'Ancienne Alliance pour une préparation de la Nou-

velle, ils pensaient qu'elle avait perdu toute autorité à l'avénement du christianisme, et qu'il n'y avait plus à compter avec elle. Dans la seconde catégorie, il faut mettre toutes les sectes gnostiques qui, sans rejeter absolument l'Ancien-Testament tout entier, ne voyaient cependant en lui que l'œuvre d'un être divin d'un ordre inférieur qui souvent avait pris l'ombre pour la réalité, de sorte qu'à leurs yeux le mosaïsme était un mélange de vérités et d'erreurs. Des gnostiques de cette classe, à laquelle appartiennent les Valentiniens et le plus grand nombre des Ophites, les uns avouaient les Écritures, comme dit Irénée, mais en en tordant le sens [1], et la plupart des autres faisaient un choix, rejetant certains livres et en gardant d'autres, qu'ils altéraient toutefois, au rapport de Tertullien, et en en retranchant des passages et en y introduisant des additions [2]. Enfin, ceux de la troisième catégorie rapportaient l'Ancienne Alliance à un esprit aveugle, ennemi de la lumière, dont l'unique dessein, en fondant une religion aussi erronée que celle de la famille d'Israël, avait été d'empêcher la manifestation de la vérité et de mettre obstacle à l'œuvre rédemptrice du Christ [3].

1. Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero conversunt. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 12.

2. Tertullien, *de Præscript.*, § 17.

3. Ce que dit Néander (*Allg. Gesch. der kristl. Relig.*, t. I, p. 433 et 434) des gnostiques anti-judaïsants s'applique surtout à ceux de cette troisième catégorie.

Les Évangiles des gnostiques anti-judaïsants paraissent avoir été fort nombreux [1]. On ne saurait s'en étonner. Les gnostiques ne pouvaient avoir le moindre scrupule, soit à remanier les livres canoniques, soit à composer eux-mêmes des écrits qu'ils donnaient pour des révélations. Pour plusieurs d'entre eux, la tradition chrétienne n'était qu'une enveloppe artificielle, dont ils revêtaient leurs propres systèmes pour en rendre la propagation plus facile. Une fraude pieuse leur coûtait d'autant moins, qu'ils n'y voyaient qu'un utile moyen de répandre la vérité. Les autres prenaient leur théosophie pour le christianisme véritable; les croyances de l'Église n'étaient, à leurs yeux, qu'une forme populaire, qu'une exposition symbolique et voilée, appropriée à l'ignorance et à la grossièreté de la foule, de la doctrine chrétienne, dont ils possdaient seuls le sens véritable, et, dans cette persuasion, ils ne doutaient pas que leur science supérieure ne leur donnât le privilége d'arranger, dans l'intérêt du salut des âmes, des écrits exotériques qui couvraient plus qu'ils ne révélaient l'enseignement chrétien, et d'en composer eux-mêmes d'autres plus propres, à leur sens, soit à préparer les profanes et les croyants du dehors à l'intelligence de la vérité, soit à expliquer aux initiés les vrais principes de la science qui sauve.

1. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 20.

Il ne paraît pas que les gnostiques anti-judaïsants de la première catégorie aient eu d'autres Évangiles que des récensions diverses de notre Évangile de Luc, plus ou moins profondément modifié. Cela se comprend; des sectaires qui prétendaient être les continuateurs de Paul, qui se donnaient pour ses fidèles disciples, ne pouvaient pas reconnaître d'autre Évangile que celui qui passait, d'après la tradition, pour avoir été écrit, sinon sous la dictée de l'apôtre des Gentils, du moins sous son influence et son inspiration. Il était dans l'ordre même des choses que l'Évangile de Luc jouât, parmi les gnostiques de cette classe, le même rôle que l'Évangile de Matthieu parmi les chrétiens judaïsants.

Les gnostiques de la seconde catégorie, du moins les Valentiniens, firent également usage de récensions diverses de notre troisième Évangile, probablement de celles qui avaient cours parmi les Marcionites. Ils se servirent aussi de l'Évangile de Jean, dans lequel ils trouvaient, en outre d'une tendance adjudaïsante plus prononcée que dans les écrits de saint Paul, un grand nombre de locutions qui leur étaient familières et plus d'une vue théosophique voisine de quelques-unes de leurs doctrines. Ils ne semblent pas en avoir altéré le texte; mais, d'après Irénée et Tertullien, ils en altéraient le sens, c'est-à-dire qu'ils l'interprétaient tout autrement qu'on ne le

faisait dans l'Eglise[1]. En outre, ces gnostiques, principalement les Ophites, avaient plusieurs Évangiles apocryphes entièrement différents de nos Évangiles canoniques. Ces écrits avaient été composés de toutes pièces par ces sectaires, soit d'après des traditions d'une origine inconnue qui étaient admises parmi eux, soit surtout d'après leurs propres doctrines qu'ils avaient eu soin de mettre dans la bouche de Jésus-Christ. Tous ces Évangiles apocryphes ont disparu avec les sectes qui s'en servaient. On n'en connaît qu'un très-petit nombre de fragments cités par d'anciens écrivains ecclésiastiques, entre autres par Épiphane.

Les gnostiques de la troisième catégorie ne paraissent s'être servi que d'Évangiles apocryphes, et ces Évangiles ne présentaient pas la moindre analogie, ou, pour mieux dire, formaient un contraste frappant avec nos Évangiles canoniques. C'était là une conséquence inévitable des doctrines

1. Alius (Marcion) manu scripturas, alius (Valentin) sensus expositione intervertit. Tertullien, *de Præscript.*, § 38, comparez *Ibid.*, § 17. « Ceux qui s'attachent aux erreurs de Valentin, dit Irénée, interprètent l'Évangile de Jean à leur guise. » *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 11. Origène, dans ses écrits sur l'Évangile de Jean, rapporte des fragments considérables d'un commentaire de cet Évangile par le valentinien Héracléon. Il ne serait pas impossible qu'Héracléon eût aussi composé un commentaire sur l'Évangile de Luc; on en a peut-être un fragment dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, lib. IV, cap. 9; Néander, *Allg. Gesch. der christl. Relig.*, t. I, p. 484 et suiv.

professées par ces théosophes. Tous ces écrits, objets d'horreur pour l'Église, ont péri; il n'en reste plus un seul fragment; on en ignore même les titres, excepté pour un d'eux qui paraît, d'ailleurs, avoir été le plus connu, probablement parce qu'il était celui qui offrait l'opposition la plus marquée avec les croyances de l'Église.

Les Manichéens avaient aussi, dit-on, des Évangiles qui leur étaient particuliers; il n'en est parvenu aucun jusqu'à nous. Des écrivains ecclésiastiques du IVe et du Ve siècle en parlent souvent, il est vrai; ils donnent même les titres de quelques-uns, mais ils n'en citent pas le moindre fragment et ne disent rien de leur contenu, évidemment ils n'en parlent que par oui-dire; ils ne les avaient jamais eus entre les mains.

Il s'agit maintenant de jeter un coup d'œil sur ceux de ces Évangiles sur lesquels il nous reste quelques renseignements, ou dont quelques fragments nous ont été conservés. Je suivrai dans cet examen la classification que j'ai établie, c'est-à-dire que je parlerai successivement des Évangiles apocryphes des Marcionites, puis de ceux des Valentiniens et des Ophites, ensuite de ceux des Caïnites; j'essayerai enfin de déterminer ce qu'il faut penser de ce que les anciens écrivains ecclésiastiques nous disent des Évangiles manichéens.

I

Un des plus célèbres Évangiles apocryphes antijudaïsants est celui dont se servaient les Marcionites, et qui est connu sous le nom d'Évangile de Marcion. On peut regarder comme un fait certain qu'il offrait les plus grandes analogies avec celui de Luc et qu'il n'en différait que par l'omission de quelques passages, par quelques additions en petit nombre, et par un certain nombre de variantes qui ne paraissent pas d'une grande importance.

Cet Évangile n'est pas parvenu jusqu'à nous; mais on a cru pouvoir le reconstruire *ex autoritate veterum monumentorum*, selon l'expression d'Aug. Hahn, c'est-à-dire d'après ce qu'en disent quelques-uns des anciens écrivains ecclésiastiques. S'il est vrai, comme l'assurent Irénée et Tertullien, qu'il n'était que notre troisième Évangile canonique tronqué et modifié dans certaines parties, il n'y a, pour le retrouver, qu'à opérer dans l'Évangile de Luc les altérations que ces deux anciens écrivains ecclésiastiques ont signalées. C'est ce qu'a fait Aug. Hahn [1]. M. Volkmar a depuis

1. *Das Evangelium Marcions in seiner ursprunglichen Ges-*

repris ce travail sur de meilleures bases critiques [1].

Comment se fait-il que l'Évangile de Marcion, identique au fond à celui de Luc, en différait cependant en de nombreux détails? ou, en d'autres termes, dans quel rapport ces deux Évangiles étaient-ils l'un à l'égard de l'autre?

A cette question, Irénée, Tertullien, Épiphane, et d'autres anciens écrivains ecclésiastiques répondent que Marcion avait altéré et mutilé l'Évangile de Luc dans l'intention de l'accommoder à son système. « Marcion, dit Irénée, a défiguré l'Évangile tout entier, l'a refait à sa guise, puis s'est vanté de posséder un Évangile véritable [2]. » Tertullien assure qu'il avait retranché de l'Évangile de Luc tout ce qui était contraire à ses opinions, et en avait gardé ce qui y était favorable [3]. Épiphane est plus précis; il indique et discute tous les passages de l'Évangile de Luc, que, selon lui, Marcion avait modifiés [4].

Cette explication de l'origine de l'Évangile de Marcion ne manque pas, au premier aspect, d'un certain air de vraisemblance. Cet hérétique préten-

talt, Kœnigsberg, 1823, in-8°, et dans le *Codex apocryphus Novi Testamenti* de Thilo, p. 401-486.

1. *Das Evangelium Marcions, Text und Kritik*, Leipzig, 1852, in-8°.

2. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 11.

3. Contraria quæque sententiæ erasit, competentia autem sententiæ reservavit. Tertullien, *Adv. Marc.*, lib. IV, cap. 6.

4. Épiphane, *Hæres*, XLVII, § 9-12.

dait se rattacher à saint Paul; c'est sur les épîtres de cet apôtre qu'il appuyait son enseignement[1]. Il était dans l'ordre des choses qu'il ne voulût pas reconnaître d'autre Évangile que celui de Luc, qui passait pour avoir été écrit sous l'inspiration de l'apôtre des Gentils. Et si l'exemplaire dont il se servait, n'était pas entièrement conforme à ceux qui étaient répandus dans les diverses Églises, quoi de plus naturel que d'admettre qu'il avait remanié lui-même cet Évangile dans l'intérêt de ses opinions? Ce n'est là sans doute qu'une présomption; mais elle est assez vraisemblable pour qu'on ne puisse s'étonner qu'elle ait été admise pendant longtemps, sans contestation aucune et comme un fait acquis[2].

Cette explication ne laisse pas cependant que d'offrir des difficultés considérables.

Et d'abord, même en admettant que cet Évan-

1. Marcion avait, sous le titre d' Ἀποστολικόν, un recueil de dix épîtres de Paul, rangées dans cet ordre : épître aux Galates, les deux aux Corinthiens, celle aux Romains, les deux aux Thessaloniciens, celles aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens. Il est probable que celle aux Galates avait été mise en tête des autres, parce que Paul y exprime plus fortement qu'ailleurs ses sentiments d'opposition au judéo-christianisme. Il faut ajouter que plusieurs de ces épîtres avaient été remaniées en quelques passages. Épiphane examine aussi ces altérations, *Hæres*, XLII, § 11. *Epiphanii opera*, éd. Migne, t. I, col. 719-726, et 773-812.

2. « Il n'a songé, dit Richard Simon, qu'à ajuster l'Évangile de Luc aux préjugés de sa secte. » *Hist. critique du texte du Nouv. Testam.*, p. 135.

gile eût été une altération de celui de Luc, faite de propos délibéré et dans l'intention de le rendre conforme aux principes gnostiques de l'école à laquelle appartenait Marcion, ce n'est pas cet hérétique qu'il faudrait rendre responsable de cette falsification. Son maître Cerdon paraît s'en être servi avant lui [1]. C'est ce que nous apprend Tertullien, ou, pour parler plus exactement, l'auteur inconnu des huit derniers chapitres du Traité *de Præscriptionibus*. » Cerdon, nous dit-il, ne reconnaît que l'Évangile de Luc; encore ne le reçoit-il pas dans son intégrité [2]. »

Peu importe toutefois le nom du gnostique qui aurait ainsi arrangé notre troisième Évangile. La véritable question est de savoir si, en effet, les différences qui se trouvaient entre celui-ci et l'Évangile dont Marcion faisait usage, peuvent s'expliquer comme le résultat de modifications faites dans l'intérêt des opinions de la secte dont cet hérétique fut le représentant le plus célèbre. Il s'agit donc d'examiner ces différences. Ce travail a été fait. Je vais

1. Cerdon passe, à tort ou à raison, pour le maître de Marcion. Ce qui est certain, c'est qu'il lui est antérieur. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 4.

2. Tertullien, *de Præscript.*, cap. 51. De même que le fit plus tard Marcion, Cerdon n'admettait ni toutes les épîtres qui portent le nom de Paul, ni dans leur intégrité celles qu'il recevait. Il est probable que l' Ἀποστολικόν de Marcion était aussi le recueil des épîtres de Paul admises par Cerdon.

en mettre les traits principaux sous les yeux du lecteur; ils suffiront pour le convaincre que ces altérations n'avaient pas été faites dans un intérêt de parti.

Il n'est pas inutile de remarquer, avant tout, qu'il manquait dans l'Évangile de Marcion plusieurs passages de Luc, qui entrent en plein dans les sentiments de cet hérétique. Je citerai entre autres *Luc*, XI, 51 ; XIII, 30 et 34 ; XX, 9-16. Ces passages contiennent des déclarations très-sévères de Jésus-Christ contre les Juifs, et l'annonce positive de leur déchéance du privilége de peuple élu. Marcion insistait fortement sur l'abrogation de l'Ancienne Alliance; c'était là un des points fondamentaux de son système; il aurait par conséquent trouvé dans ces passages des arguments très-solides en faveur de sa thèse. Les aurait-il exclus de son Évangile, s'il l'avait en effet formé, comme l'en accusent Irénée et Tertullien, en modifiant celui de Luc?

Il est vrai qu'il y manquait aussi plusieurs passages de Luc, qui contredisent son système, et qu'il aurait pu avoir quelque intérêt de laisser de côté. On ne peut cependant admettre qu'ils aient été retranchés dans cette intention, car on trouve dans cet Évangile bien d'autres passages analogues ou contenant des indications identiques, et l'on se demande pourquoi Marcion, Cerdon, ou tout autre

gnostique de cette école qui aurait fait ce remaniement de l'Évangile de Luc, s'il avait retranché les premiers, aurait conservé les seconds. Il aurait bien certainement fait disparaître ceux-ci aussi bien que ceux-là, ou du moins il aurait modifié ceux qu'il ne rejetait pas, de telle sorte qu'ils ne pussent fournir d'auguments contre son système, et il se trouve qu'ils sont reproduits sans aucune altération.

La présence des passages de ce genre dans l'Évangile de Marcion sape à la base l'assertion d'Irénée, de Tertullien et d'Épiphane. Quelques exemples le mettront en une complète évidence.

Les deux premiers chapitres de Luc ne faisaient pas partie de l'Évangile de Marcion. Il ne les y avait pas admis, dit-on, parce qu'il avait intérêt à dissimuler le fait de la naissance de Jésus. Marcion et toute l'école à laquelle il appartenait, soutenaient en effet que le Christ ne s'était pas uni à la matière, considérée, dans leur système, comme la source du mal, qu'il n'avait eu qu'un corps apparent, qu'il n'était pas né par conséquent de la même manière que le reste des hommes et qu'il était resté en dehors des conditions ordinaires de l'existence humaine. Les deux premiers chapitres de Luc donnant un démenti formel à cette doctrine, n'est-on pas autorisé à supposer qu'ils avaient été éliminés à dessein de l'Évangile de cette secte? C'est dans le même intérêt, ajoute-t-on, qu'on

aurait fait disparaître du verset 19 du chapitre VIII de Luc ces mots : « Et ses frères vinrent vers lui. » — Mais alors pourquoi laissa-t-on dans cet Évangile ceux-ci (VIII, 29) : « Ta mère et tes frères sont là » ? A quoi bon retrancher les premiers, si on n'éliminait pas également les seconds, qui impliquent le même fait et ne sont pas moins contraires à l'opinion des Docètes sur la naissance et la nature surhumaine de Jésus?

Ce serait aussi dans une intention dogmatique qu'on aurait retranché ce fragment du verset 4 du chapitre VII de Luc, fragment qui n'était pas dans l'Évangile de Marcion : « Le fils de l'homme est venu mangeant et buvant. » Il y a dans ces paroles, fait-on remarquer, une condamnation de l'ascétisme : c'est pour cela qu'on les a bannies de cet Évangile. — Mais alors, pourquoi y avait-on laissé le reproche que les pharisiens adressent à Jésus de fréquenter les gens de mauvaise vie et de manger avec eux (*Luc*, XV, 2), et la question qu'ils lui font touchant ses disciples qui ne jeûnent pas, comme le font ceux de Jean-Baptiste (*Luc*, V, 33), et la mention du grand festin que lui donna Lévi (*Luc*, V, 29) ?

Si l'on ne trouve pas dans l'Évangile de Marcion ce que Jésus dit de Jonas, donné en signe aux Juifs, de la reine de Saba et des Ninivites qui s'élèveront au jour du jugement contre la généra-

tion présente des enfants d'Israël (*Luc*, XI, 29-32), c'est, dit-on, parce que dans cette école gnostique on n'avait pas jugé convenable de laisser dans la bouche de Jésus un appel à l'Ancien Testament, dont elle n'admettait pas l'autorité. — Mais alors pourquoi y avait-on conservé le verset 3 du chapitre VI de Luc, dans lequel le Seigneur justifie sa conduite par l'exemple de David, et le verset 27 du chapitre VII, où il en appelle, à propos de Jean-Baptiste, à une prophétie de l'Ancien Testament?

Si l'on avait changé ces mots de Luc (XIII, 28) : « Quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, » en ceux-ci : « Quand vous verrez tous les justes dans le royaume de Dieu, » par suite des préventions de cette secte gnostique contre l'Ancienne Alliance et de ses tendances antijudaïques, n'aurait-on pas aussi fait disparaître de la parabole de l'homme riche et de Lazare le nom d'Abraham dans le sein duquel le pauvre est porté par les anges après sa mort (XVI, 22 et 23)?

Que conclure de ces rapprochements, dont il serait inutile de donner d'autres exemples, sinon que les différences par lesquelles cet Évangile se distinguait de celui de Luc, ne sont pas le résultat d'un travail d'épuration, auquel ce dernier aurait été soumis par un gnostique de l'école à laquelle appartenaient Cerdon et Marcion, dans le but de le

mettre en harmonie avec ses principes dogmatiques? L'auteur d'un remaniement de Luc, entrepris dans cette intention, s'y serait pris autrement ; il aurait apporté plus de soin et plus de suite à l'exécution de son dessein; il ne se serait pas borné à retrancher de notre troisième Évangile canonique quelques-uns des passages contraires à ses opinions ; il les aurait fait disparaître tous. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il n'avait pas l'intention de le faire, et qu'il ne s'était pas proposé d'accommoder cet Évangile à son système.

Il faut donc renoncer à chercher dans une intention dogmatique la cause des lacunes et des variantes par lesquelles l'Évangile de Marcion paraît s'être distingué de celui de Luc. Comment alors expliquer les rapports manifestes qui se trouvent entre ces deux Évangiles? Contrairement à l'opinion des anciens écrivains ecclésiastiques qui faisaient dériver l'Évangile de Marcion de celui de Luc, dont il aurait été une copie altérée et mutilée, on a proposé dans ces derniers temps de voir dans celui de Luc une édition augmentée de celui de Marcion. C'est déjà dans ce sens que va l'hypothèse de Semler sur ce dernier Évangile. D'après ce célèbre critique, il remonterait plus haut qu'on ne l'avait admis communément, et il aurait pris naissance dans le cercle des chrétiens qui se rattachaient à l'apôtre saint Paul. Il n'est pas besoin de

dire que le principal argument en faveur de cette nouvelle manière de considérer l'Évangile de Marcion, se tire du caractère fortement paulinien de cet écrit. Cela ne saurait suffire pour la mettre au-dessus de toute contestation. Cependant un certain nombre de critiques, entre autres, Löffler, Ch. Schmidt, Berthold et Gieseler, paraissent plus ou moins disposés à l'adopter.

Cette hypothèse est, en un certain sens, le point de départ de celle de Schwegler, qui en est comme le complet développement. Dans sa forme primitive, l'Évangile dont se servait Marcion, aurait été un évangile paulinien et antijudaïsant et aurait porté le titre d'Évangile du Seigneur, Ἐυαγγέλιον τοῦ Κυρίου, titre sous lequel Marcion d'ailleurs le désigne et sous lequel il aurait été connu jusqu'à lui. Quelque chrétien du parti de la conciliation l'aurait plus tard augmenté ou complété, en y insérant des fragments empruntés à des évangiles judaïsants. C'est à ce mélange que notre troisième Évangile canonique devrait le caractère indécis qui le distingue des trois autres. Cependant l'Évangile du Seigneur se serait conservé sous sa forme primitive dans le parti antijudaïsant. Marcion l'y aurait trouvé, et, naturellement, il l'aurait adopté comme un document ancien, respectable et authentique [1].

1. Schwegler, *Das nachapost. Zeitalter*, t. I, p. 261 et suiv.

Que penser de cette hypothèse ? Le plus simple est de s'en tenir au jugement que Schwegler lui-même en porte. Il reconnaît qu'elle manque, aussi bien que celle d'Irénée et de Tertullien, de preuves historiques, et que le seul mérite qui la recommande, c'est d'être plus simple, plus vraisemblable, plus capable de rendre compte des différences qui se remarquent entre l'Évangile de Luc et celui de Marcion[1]. Jusqu'à un certain point il a raison, et s'il n'y avait qu'à choisir entre cette explication et celle des anciens écrivains ecclésiastiques, on ne pourrait s'empêcher, ce me semble, de se prononcer pour la première qui soulève en définitive bien moins de difficultés que la seconde. Mais on n'est pas obligé de nécessité logique, en rejetant l'une, de recevoir l'autre.

Il me paraît que le plus sûr est de prendre l'Évangile dont se servait Marcion, et dont Cerdon, et probablement bien d'autres antijudaïsants s'étaient servis avant lui, pour une copie imparfaite de notre troisième Évangile. Par quelles causes, et par suite de quel concours de circonstances cette copie était-elle imparfaite et avait-elle été adoptée dans cette forme parmi les antijudaïsants? Il n'y a pas une seule donnée historique, ni un seul indice interne qui puissent nous mettre sur la voie d'une

1. Schwegler, *ibid.*, p. 283 et 284.

explication certaine, incontestable. Le champ des conjectures s'ouvre ici tout large. Il est permis à chacun de le parcourir dans le sens qu'il lui plaira. Qu'en rapportera-t-il? des hypothèses et rien de plus. Quant à nous, il nous suffit de savoir que, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, aussi bien parmi les orthodoxes que parmi les dissidents, on a retouché plus d'une fois, sous les prétextes les plus futiles, le texte des livres saints, pour ne pas nous étonner de trouver plusieurs récensions de l'Évangile de Luc[1]. Ces récensions diverses s'étaient accli-

1. Richard Simon, avec la sincérité naïve qui le caractérise et qui recommande encore aujourd'hui la lecture de ses écrits, cite quelques exemples fort extraordinaires d'altérations introduites dans les Évangiles par des membres de l'Église catholique. « Il y a eu aussi des catholiques, dit-il, qui l'ont altéré (l'Évangile de Luc) en quelques endroits. Ils ne voulaient pas qu'on lût dans les Évangiles ce qui ne s'accommodait point avec leurs préjugés. C'est pourquoi ils en ôtèrent l'endroit où il est dit (chap. XIX, vers. 41) que Jésus-Christ pleura sur la ville de Jérusalem, parce que les pleurs leur paraissaient une faiblesse indigne de Notre-Seigneur. Saint Épiphane, qui cite ces paroles (*Ancor.*, § 31), observe qu'elles se trouvaient dans les exemplaires qui n'avaient point été corrigés, et par là il nous apprend que les Grecs ont quelquefois pris la liberté de corriger leurs exemplaires et d'en ôter ce qui ne leur plaisait point. « Les orthodoxes, dit ce Père, ont retranché ces mots, y étant poussés par la crainte, et n'en concevant ni la fin ni la force..... » Si nous nous en rapportons au témoignage de saint Hilaire (*de Trinit.*, lib. X), on ne lisait point dans plusieurs exemplaires grecs et même latins de saint Luc les versets 43 et 44 du chapitre XXII. Il est parlé en ce lieu-là de l'ange qui vînt consoler Jésus-Christ et de la sueur de sang qui coulait de son corps. C'est ce que saint Jérôme semble aussi confirmer (*Adv. Pelagian.*, lib. II). « Les

matées, si l'on peut ainsi dire, en divers lieux, et on comprend très-bien comment ceux qui s'étaient accoutumés à faire usage d'une d'elles purent la prendre de bonne foi pour le texte primitif de Luc et la croire préférable aux autres copies, peut-être plus complètes, mais qui devaient leur sembler interpolées [1].

Apelles, le plus remarquable des disciples de Marcion, est aussi accusé par les anciens écrivains ecclésiastiques d'avoir accommodé les Évangiles à son système. *Evangelia purgavit,* « il a expurgé les Évangiles, » dit de lui Origène [2]. Jérôme le place parmi ceux qui ont composé de faux Évangiles [3]. Mais Épiphane semble dire que c'était, non sur un Évangile mutilé, mais sur l'interprétation

Grecs avaient pris la liberté d'ôter de leurs exemplaires ces deux versets, pour la même raison qu'ils en avaient ôté l'endroit où il est dit que Jésus-Christ pleura..... Ce défaut ne peut donc venir que de quelques superstitieux, qui croyaient que Jésus-Christ n'était jamais tombé dans une si grande faiblesse. » *Hist. crit. du texte du Nouv. Testam.*, p. 135 et 136. Jansénius avait déjà fait la même remarque : Hæc erasa videntur a quibusdam, qui verebantur Christo tribuere tam insignia humanæ infirmitatis argumenta. *Concord. evangel.*, cap. 137.

1. Aux différents ouvrages sur l'Évangile de Marcion déjà indiqués, je crois devoir ajouter un mémoire d'un ancien professeur de la Faculté de théologie catholique de Tubingue : *Kritische Untersuchungen über Marcions Evangelium von. D. Gratz.* Tubing., 1818, in-12. Ce travail, quoique déjà ancien, mérite encore d'être consulté.

2. *Origenis opera*, éd. Bâle, 1557, t. I, p. 881.

3. Jérôme, *Prolog. in comment. super Matth.*

erronée qu'il donnait de certains passages de l'Écriture Sainte, qu'il appuyait ses doctrines hérétiques. Partant d'un précepte de Paul [1], qu'il entendait dans un sens que l'Apôtre n'aurait pas certainement avoué, il avait pour principe de choisir dans les livres saints ce qui lui convenait et de laisser de côté ce qui était contraire ou même peu favorable à ses opinions [2]. Ce n'est par conséquent que par métaphore qu'on peut parler d'un évangile d'Apelles.

II

Les Évangiles apocryphes paraissent avoir été bien plus nombreux parmi les gnostiques antijudaïsants de la seconde catégorie que parmi ceux de la première, qui semblent s'en être tenus en général à notre troisième Évangile canonique, mais mutilé, comme je viens de le dire. C'est principalement des Valentiniens que je veux ici parler. Néander les range, il est vrai, parmi les judaïsants [3]; mais je ne saurais partager cette opinion. Les Valentiniens

1. 1 *Thessal.*, v, 21.
2. Épiphane, *Hæres.*, XLIV, § 2 et 5.
3. Néander, *Allg. Gesch. der christlichen Relig.*, t. I, p. 466 et suiv.

ne repoussaient pas sans doute l'Ancienne Alliance, comme les Marcionites; ils ne la tenaient pas pour l'œuvre de l'Esprit du mal, comme les Caïnites; mais parmi eux les uns la rapportaient au Démiurge, esprit inférieur qui, en formant le monde, n'avait été qu'un instrument aveugle du royaume de Dieu, et n'avait pas su ce qu'il faisait [1]; et les autres n'en acceptaient les divers livres que sous bénéfice d'inventaire, et les expliquaient d'ailleurs dans un sens qui n'avait pas la moindre analogie avec les croyances de la synagogue ni avec celles de l'Église orthodoxe. Tertullien s'élève avec indignation contre les libertés qu'ils prenaient avec l'Écriture sainte. « L'hérésie, dit-il (c'est des gnostiques antijudaïsants qu'il parle), rejette certains livres de l'Écriture; et ceux qu'elle reçoit, elle ne les reçoit pas entiers; elle les altère, et par ce qu'elle en retranche et parce qu'elle y ajoute. Ceux qu'elle reçoit entiers, elle les pervertit encore par les interprétations qu'elle imagine; car il est également contraire à la vérité d'altérer le sens ou le texte [2]. » Et à Valentin, en particulier, ce grand conteur de fables, comme il l'appelle, il reproche d'admettre certains points de la loi et des prophètes et d'en rejeter d'autres. « Qu'est-ce à dire, ajoute-t-il, il en rejette la

1. Ritter, *Hist. de la philos. chrét.*, t. I, p. 207.
2. Tertullien, *de Præscript.*, § 19.

totalité, en en rejetant quelques points seulement [1]. » Quelques pages plus haut, il avait fait remarquer que Valentin, bien qu'il parût recevoir l'Ancien-Testament tout entier, n'était pas, au fond, moins ennemi de la vérité que Marcion, mais qu'il était plus artificieux. « Marcion, le fer à la main, a mis en pièces, dit-il, toutes les Écritures, pour donner du poids à son système; Valentin a eu l'air de les épargner et de chercher moins à les accommoder à ses erreurs qu'à concilier ses erreurs avec elles; et cependant il a plus retranché, plus interpolé que Marcion, en ôtant à tous les mots leur énergie et leur valeur naturelle pour leur donner des sens forcés [2]. »

C'est d'ailleurs de l'apôtre saint Paul que les Valentiniens se réclamaient; cela seul suffirait pour prouver qu'ils n'étaient pas dans le camp des judaïsants. S'il faut les en croire, leur maître avait recueilli les enseignements de Théodas, disciple de l'apôtre des Gentils [3]. Ce sont ses principes qu'ils faisaient profession de suivre; mais ils les poussaient bien au delà des limites dans lesquelles saint Paul les avait contenus.

S'ils donnèrent tous une couleur gnostique au paulinisme, ils ne l'exagérèrent cependant pas tous

1. Clément d'Alex., *Stromat.*, lib. VII, cap. 17.
2. Tertullien, *de Pœrscript.*, § 49.
3. Tertullien, *ibid.*, § 38.

au même degré. Ptolémée qui fut, parmi les valentiniens, celui qui sacrifia le moins l'élément moral à l'élément théosophique, ne dépassa guère l'opinion de saint Paul sur l'Ancienne Alliance que par la forme sous laquelle il la présenta, forme qu'il emprunta naturellement au langage et aux conceptions ordinaires de la gnose. Il n'attribuait pas, il est vrai, l'Ancien-Testament au Dieu suprême; la législation mosaïque n'était pour lui que l'œuvre d'un être intermédiaire, et la raison qu'il en donnait, c'est qu'elle présente, d'un côté, trop de défectuosités pour être rapportée directement à Dieu, et, d'un autre côté, trop de choses excellentes pour venir d'un esprit impur et mauvais [1]. Mai, à l'exemple de l'apôtre des Gentils, il voyait dans toutes les cérémonies mosaïques des symboles de la vérité spirituelle, et, comme lui encore, il pensait que le symbole n'était plus nécessaire du moment que l'idée qu'il représente obscurément est clairement révélée, et que la pratique des prescriptions symboliques est par cela même supprimée, quoique le sens spirituel qu'elles recouvrent en soit toujours maintenu [2]. L'Ancienne Alliance reste donc ici, comme au point de vue de saint Paul, une

1. Il y a probablement dans ce dernier trait quelque intention polémique contre des gnostiques tels que les Caïnites.

2. Ritter, *Hist. de la philos. chrét.*, t. I, p. 248 et 249.

préparation de la Nouvelle [1], mais rien de plus.

Les Valentiniens avaient une foule d'écrits apocryphes; « le nombre en était infini, » dit Irénée [2]. Nous n'en connaissons que quelques-uns, et encore est-il difficile, en l'absence de documents précis, de savoir à quelle branche des Valentiniens chacun d'eux appartenait.

Irénée attribue à cette école, sans autre détermination, un Évangile de la Vérité, *Evangelium veritatis*. « Cet écrit, dit-il, ne s'accordait en rien avec nos quatre Évangiles canoniques [3]. » Ne serait-ce pas ce même Évangile que les Valentiniens, au rapport de Tertullien, possédaient, en outre des nôtres, *suum præter hæc nostra* [4]? C'est probable; on ne peut cependant rien affirmer d'un livre dont il ne nous est pas parvenu le moindre fragment, et dont nous ne connaissons que le titre.

Tous les autres paraissent avoir appartenu, soit aux Marcosiens, soit aux Ophites Séthiens. Les écrits apocryphes abondaient dans ces deux écoles. Marc, entre autres, se vantait de posséder en propre une révélation qu'il mettait au-dessus de toutes les autres. L'Évangile d'Ève n'aurait-il pas contenu

1. *Galates*, III, 24 et 25.
2. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 20.
3. Irénée, *ibid*, lib. III, cap. 11.
4. Tertullien, *de Præscript.*, § 49.

cette révélation? On est tenté de le croire, quand on considère, d'un côté, que Marc prétendait tenir ses connaissances supérieures d'un principe féminin [1], ce qui expliquerait peut-être le nom d'Ève donné à cet Évangile; et, d'un autre côté, que les accusations d'immortalité adressées à cette branche des Valentiniens, se trouveraient en un certain sens justifiées par le ton général de cet écrit, dont le langage, au rapport d'Épiphane et autant qu'on en peut juger par un des deux passages qui nous ont été conservés, était peu décent et parfois même obscène [2]. Épiphane le rapporte cependant aux Ophites Séthiens [3]. Peut-être était-il en usage à la fois et chez ceux-ci et chez les Marcosiens.

Quoi qu'il en soit, on en connaît deux passages, rapportés l'un et l'autre par Épiphane. Ils sont tellement extraordinaires et en même temps si propres à donner une idée des doctrines de cet Évangile, que je crois devoir les mettre sous les yeux du lecteur.

« J'étais arrêté sur une haute montagne, lorsque je vis un homme d'une haute stature et un autre mutilé. J'entendis une voix semblable à celle du tonnerre. Je m'approchai plus près pour écouter; il me parla en ces termes : « Je suis toi, et tu es

1. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 14.
2. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 2, 3 et 5.
3. Épiphane, *ibid.*, § 5.

» moi. En quelque endroit que tu sois, j'y suis
» aussi. Je suis répandu dans toutes les choses.
» Tu me cueilleras partout où tu voudras; mais en
» me cueillant, tu te cueilleras toi-même [1]. »

Le sens de ces paroles n'est pas douteux. Elles expriment la doctrine de l'identité absolue, la théorie du rayonnement de la vertu divine dans l'ensemble des êtres qui n'en sont que des manifestations, le système de l'identification et de l'unification de l'homme avec Dieu par la science. Mais quel est le personnage qui a cette vision? Comment était-elle amenée? Quelles conséquences en faisait-on ressortir? Il faudrait, pour avoir la solution de ces questions, connaître ce qui précédait et ce qui suivait ce passage. Ce qu'on peut du moins affirmer, c'est que dans ces paroles il n'y a rien qui ressemble, même de loin, au langage et aux doctrines des Évangiles canoniques. Tout au plus offrent-elles, dans leur ton général, quelque analogie avec le style de l'Apocalypse et avec la tendance mystique de quelques passages de l'Évangile de saint Jean.

Le second passage est encore bien plus loin du langage et des idées des livres du Nouveau-Testament. C'est aussi d'une vision qu'il s'agit. « Je vis, y est-il dit, un arbre portant douze fruits

1. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 3.

chaque année, et il me dit que c'était le bois de vie [1]. » Épiphane assure qu'il est parlé ici des maladies périodiques des femmes. Ce passage faisait sans doute partie de quelque théorie sur la production des êtres. Il n'en est pas moins certain qu'on ne se serait pas attendu à trouver de semblables considérations dans un Évangile.

L'Évangile d'Ève et l'Évangile de la Perfection, Εὐαγγέλιον τελειώσεως, étaient-ils un seul et même ouvrage sous deux noms différents? Baur n'en doute pas [2]; ce que dit Épiphane de ces deux Évangiles pourrait bien, en effet, être entendu dans ce sens [3]. Il me reste cependant quelques doutes. Sans avoir la prétention de trancher la question, je serais porté à croire qu'Épiphane a voulu dire que parmi les gnostiques [4], les uns faisaient principalement usage de l'Évangile de la Perfection et les autres de l'Évangile d'Ève; et ce qui me confirmerait dans cette interprétation, c'est que, bientôt après, il parle de ces livres au pluriel, ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες [5].

Si l'Évangile de la Perfection n'était pas, sous un autre nom, l'Évangile d'Ève, on ne saurait douter du moins qu'il ne s'en rapprochât par le ton,

1. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 5.
2. Baur, *Die christl. Gnosis*, p. 193.
3. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 2.
4. C'est des Ophites Séthiens qu'il s'agit.
5. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 5.

le style et les doctrines. C'était « un produit du diable, » ὑπόσπορα τοῦ διαβόλου, au jugement d'Épiphane [1], c'est-à-dire un écrit qui s'écartait sous tous les rapports, aussi bien par la forme que par le fond, des Évangiles canoniques, et dont la théosophie hasardée n'avait rien de commun avec les croyances reçues dans l'Église.

Épiphane qualifie ce livre de τὸ ποιήμα [2]. Faut-il entendre par là que c'était un poëme? Rien n'est moins probable. Fabricius pense que le terme de ποιήμα ne doit être pris que dans le sens vague et général d'œuvre, d'ouvrage [3]. Je suis porté à croire qu'il signifie ici quelque chose de plus, et qu'Épiphane l'a employé dans le sens de fiction. Cette interprétation, du reste, s'appuie sur les observations de Fabricius lui-même. Ce célèbre érudit fait remarquer dans la note que je viens de citer, que dans un passage d'Irénée (lib. I, cap. 35), dont il ne reste que la traduction latine, l'Évangile de Judas est appelé *confictio*, une fiction. Il est probable que le mot grec rendu par *confictio* était ποιήμα. Dans tous les cas, *confictio*, fiction, me semble rendre très-bien le sens dans lequel Épiphane a voulu parler de l'Évangile de la Perfection.

1. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 2.
2. Épiphane, *ibid.*
3. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testam.*, pars 1, p. 374, note *b*.

Un autre Évangile apocryphe du même genre que les précédents, était attribué à l'apôtre Philippe. M. Matter suppose qu'il était reçu par les Ophites syncrétistes [1], ou par les Prodiciens qui revendiquaient exclusivement le titre de gnostiques [2]. Philippe passait dans l'antiquité chrétienne pour avoir été, comme saint Paul, et même avant lui, l'apôtre des Gentils [3]. Mais la tradition avait confondu ensemble Philippe, l'un des douze [4], dont l'histoire nous est complétement inconnue, et Philippe, diacre de Césarée [5], qui, après avoir fait partie de l'Église helléniste de Jérusalem et avoir été chassé de cette ville après le martyre d'Étienne, fut le premier, à ce qu'il semble, à porter l'Évangile en dehors de la famille d'Israël et à convertir des païens au christianisme [6]. Son zèle et ses succès lui avaient fait donner le surnom d'Évangéliste [7]. Au second siècle on s'imagina qu'un évangéliste devait avoir écrit un Évangile; comme il n'en avait pas laissé, on en composa un sous son nom, et par suite de la confusion des deux Philippe, peut-être aussi pour en relever l'autorité, on l'attribua à l'apôtre.

1. Matter, *Hist. crit. du gnosticisme*, t. II, p. 257.
2. Matter, *ibid.*, p. 284 et 285.
3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 1.
4. *Matth.*, x, 3; *Marc*, III, 18; *Luc*, VI, 14; *Actes*, I, 13.
5. *Actes*, VI, 5; XXI, 8.
6. *Actes*, VIII, 5, 13, 27-39; XXI, 8.
7. *Actes*, XXI, 8.

Il ne nous est parvenu qu'un seul passage de cet écrit, et ce passage n'est pas sans analogie, pour la forme du moins, avec les deux de l'Évangile d'Ève qu'on vient de voir. Il semble se rattacher au même ordre d'idées théosophiques. Le voici tel qu'Épiphane le rapporte.

« Le Seigneur m'a révélé les paroles que l'âme » doit prononcer quand elle monte au ciel, et com- » ment elle a à répondre à chacune des puissances » célestes. Je me suis connue moi-même, dit-elle, » et je me suis recueillie moi-même de toutes parts. » Je n'ai point engendré de fils à l'Archon [1] ; mais » j'ai arraché ses racines, et j'ai recueilli ses mem- » bres dispersés. J'ai connu qui tu es ; car je suis, » dit-elle, du nombre des célestes. Mais [2], s'il est » établi qu'elle a enfanté un fils, elle est retenue en » bas, jusqu'à ce qu'elle ait pu reprendre ses enfants » et les absorber en elle. »

Telles sont, ajoute Épiphane, les sottises et les fables que les gnostiques racontent [3] ; réflexion fort judicieuse, sans doute, mais à laquelle on préférerait quelques autres citations de ce singulier Évangile. Il y a évidemment, dans ce passage, des

1. L'Archon est le prince du monde, et, par conséquent aussi, le père du mal.

2. Cette dernière phrase n'est probablement qu'un résumé qu'Épiphane fait de ce qui suivait.

3. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 13.

formules mystiques à l'usage des initiés. Sous le voile, d'ailleurs fort transparent, qui les couvre, il n'est pas difficile de discerner la doctrine qu'elles supposent. Le fond en est, comme dans l'Évangile d'Ève, un panthéisme mystique, et le trait qui en est spécialement relevé dans ce passage, c'est le quiétisme. Ce n'est pas par des œuvres, en engendrant des fils au prince de ce monde, comme il est dit ici d'une manière figurée, que l'âme qui est du nombre des célestes monte au ciel ou se réunit au principe divin de toutes choses ; c'est en se recueillant en elle-même. La méditation intérieure lui fait seule connaître ce qu'est l'être et lui apprend en même temps qu'elle appartient, elle aussi, à cet être.

Les *Grandes* et les *Petites Interrogations de Marie*, Ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι, et Ἐρωτήσεις Μαρίας μικραί, étaient deux écrits probablement particuliers aux Ophites Séthiens, secte gnostique qui avait encore, au rapport d'Épiphane, en outre des Révélations d'Adam, Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ, des Évangiles attribués à des apôtres [1]. A en juger par ce qu'en dit ce Père de l'Église, le livre des Grandes Interrogations de Marie aurait été fort analogue à l'Évangile d'Ève, et par le ton général,

1. Épiphane, *Hœres.*, XXVI, § 8. Ces Évangiles sont entièrement inconnus.

et par le style, et par la doctrine. Il est impossible de rapporter les quelques traits qu'il en indique; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il y était principalement question, sous des images obscènes, de l'origine, de la purification et du salut des âmes.

C'est probablement aussi à quelque branche des Ophites qu'appartenait un écrit portant le titre de *Naissance de Marie*, Γέννα Μαρίας, et contenant, à ce qu'assure Épiphane, des choses horribles et détestables [1]. Le seul fait qu'il en rapporte est cependant plus ridicule qu'horrible. C'est la fable absurde, répandue parmi les païens, que les Juifs adoraient une tête d'âne [2]. D'après cet écrit de la Naissance de Marie, Zacharie aurait été mis à

1. Ἐν ᾧ δεινά τε καὶ ὀλέθρια ὑποβαλλοντές τινα ἐκεῖσε λέγουσιν. Épiphane, *Hæres.*, XXVI, § 12.

2. Josèphe, *Contra App.*, lib. II, cap. 4. Cette fable est rapportée par Tacite. Il raconte que les Juifs, dans leur fuite à travers le désert, étaient prêts à mourir de soif, quand ils aperçurent une troupe d'ânes sauvages s'enfoncer dans un bois. Moïse les suivit à la piste, et jugeant à la verdure et à la fraîcheur de l'herbe qu'il y avait de l'eau, il chercha, et bientôt il découvrit une source abondante. Les Juifs y apaisèrent la soif qui les dévorait. Quand la Judée fut en leur pouvoir et que Jérusalem et le temple furent construits, Moïse consacra dans le sanctuaire la figure de l'animal qui l'avait conduit à la découverte des eaux qui avaient sauvé le peuple tout entier d'une mort certaine et terrible. Tacite, *Historiæ*, lib. V, § 3 et 4. Dans l'Occident, où, pendant longtemps, on prit les chrétiens pour une secte juive, l'accusation d'adorer une tête d'âne leur fut aussi adressée. Dans l'*Octavius*, § 9, elle se trouve dans la

mort, parce qu'ayant aperçu, un jour qu'il offrait l'encens dans le temple, l'homme à tête d'âne qu'on y adorait et qui ne s'était pas soustrait assez rapidement à ses regards, il aurait divulgué cet odieux mystère. Ce conte n'a pu prendre place que dans un écrit antijudaïsant.

III

Si l'on ne savait de quels écarts l'esprit humain est capable, une fois qu'il est sorti de la ligne de la droite raison, on serait tenté de prendre pour des fables ce que les anciens écrivains ecclésiastiques racontent des gnostiques appelés Caïnites. Ce n'est pas sans doute qu'Irénée et Épiphane aient toujours bien compris les sentiments professés par cette secte; il n'en est pas moins vrai que le système qu'elle soutenait est un renversement complet des opinions les plus approuvées. Après tout, cependant, il n'est que le terme extrême d'une idée qui, en elle-même, semble bien fondée.

Les chrétiens qui voyaient dans le christianisme

bouche de Cécilius, le défenseur du paganisme. Audio eos turpissimæ pecudis, caput asini consecratum inepta nescio qua persuasione venerari.

une religion cosmopolite, propre à l'humanité tout entière, et non une religion nationale, enfermée dans le cercle fort restreint des enfants d'Israël, devaient considérer, avec saint Paul, l'Ancienne Alliance comme une préparation de la Nouvelle. Cette doctrine fut repoussée avec indignation par les chrétiens judaïsants, qui ne voulaient ni rompre avec la synagogue, ni voir dans le christianisme autre chose qu'une forme nouvelle, plus parfaite, du mosaïsme. On connaît, du moins dans ses traits généraux, la lutte qui éclata entre les deux partis. Tandis que les judaïsants traitaient saint Paul d'apostat [1], de prédicateur de mensonge [2], de suppôt de Satan, ceux du parti contraire accusaient les judaïsants d'étouffer la vérité chrétienne; quelques-uns allaient même jusqu'à regarder l'Ancienne Alliance, non plus comme une préparation du christianisme, mais comme une religion d'un ordre inférieur; non plus comme une manifestation incomplète de Dieu, mais comme l'œuvre imparfaite d'un principe subordonné. On ne s'arrêta pas là. Le judéochristianisme s'opposant au triomphe du spiritualisme chrétien, ou du moins au triomphe de ce que certains gnostiques prenaient pour le

1. Τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσι. Théodoret, *Fabul. hæret.*, lib. II, cap. 1.

2. Τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνωμον τινα καὶ φλυαρώδη διδασκαλίαν. *Clementis Romani homiliæ XX*, éd. Dressel, p. 4.

spiritualisme chrétien, on en conclut que les principes dont il partait étaient la négation de la vérité, et, par conséquent, que le judaïsme était une religion fausse et le Dieu de l'Ancien-Testament le contraire du vrai Dieu, c'est-à-dire le Prince du Mal.

De ce point de vue qui fut celui des Caïnites, tous les personnages qui, dans l'Ancien-Testament, sont présentés comme opposés aux prescriptions mosaïques ou comme condamnés, au nom de Jéhovah, par les prophètes, durent apparaître comme des hommes poursuivis par le Père du Mal, et, par conséquent, comme de véritables adorateurs du bien et de la vérité. Les rôles se trouvèrent ainsi renversés. Caïn fut le type de la vertu; Abel, au contraire, celui de l'erreur et de la perversité. Les habitants de Sodome et de Gomorrhe, Coré, Dathan, Abiron, devinrent de saints personnages. Dans cette singulière réhabilitation, Judas Iscarioth se trouva relevé de l'anathème qui pesait sur lui. Cet homme, qui avait vendu son maître, ne fut plus un traître ; il fut tenu pour un instrument de salut. Plus versé que les autres apôtres dans la connaissance de la vérité, il savait qu'il était avantageux, nécessaire au triomphe du bien, que le Christ mourût sur la croix. Il prit en conséquence l'héroïque résolution de rendre inévitable cet utile sacrifice. Mettant au-dessus de ses devoirs de disciple la cause de l'humanité tout entière, il jugea néces-

saire de prévenir les hésitations du Christ, qui, au moment suprême, lui semblait chanceler. Il le livra aux chefs de la synagogue, pour que le sacrifice s'accomplît et que le monde fût sauvé [1].

Judas devint ainsi l'apôtre de prédilection des Caïnites. Comment en aurait-il été autrement, puisque, en provoquant sciemment et volontairement la mort du Christ, il avait été, à leurs yeux, l'agent le plus actif du salut du monde? Ils composèrent un Évangile sous son nom, τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Ἰουδα [2]. Irénée en parle [3]; il remontait, par conséquent, au moins à la fin du second siècle. Théodoret en fait également mention [4]. Mais aucun de ces anciens écrivains ecclésiastiques n'en rapporte le moindre passage. Il est certes à regretter que ce monument de la folie humaine ait complétement disparu. Il aurait dû être conservé avec soin comme un témoignage, plein d'instruction, des égarements dans lesquels on peut se perdre, quand on s'abandonne en aveugle au dogmatisme théologique.

On peut conjecturer avec quelque vraisemblance que cet Évangile relevait la personne de Judas, et qu'il contenait surtout un récit de la Passion et des

1. Tertullien, *de Præscript.*, § 47; Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 31.

2. Épiphane, *Hæres.*, XXXVIII, § 1.

3. Confectionem afferunt hujusmodi Judæ Evangelium illud vocantes. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 31.

4. Théodoret, *Fabul. hæret.*, lib. I, cap. 15.

circonstances qui l'avaient précédée, composé au point de vue du système des Caïnites.

Au reste, cette secte bizarre paraît avoir eu la manie de se mettre en opposition avec toutes les idées reçues de son temps. Quand la continence et la virginité étaient célébrées comme le comble de la vertu, les Caïnites attribuaient à l'union charnelle des deux sexes une sainteté éminente [1]. Et encore, quand l'antiquité tout entière avait été unanime à peindre la force génératrice universelle sous un symbole emprunté au sexe masculin, ils la représentèrent sous un symbole emprunté à l'autre sexe [2].

Ces gnostiques Caïnites n'auraient-ils pas été des Civaïtes égarés parmi les chrétiens ?

IV

On parle souvent des Évangiles des Manichéens. Si l'on entend par là des écrits leur appartenant en propre, dans lesquels ces sectaires auraient eux-mêmes tracé le tableau de la vie et de l'ensei-

1. Épiphane, *Hæres.*, XXXVIII, 2; Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 31.

2. Ἣν ὑστέραν τὸν ποιητὴν τοῦ παντὸς τούτου τοῦ κύτους, οὐρανοῦ τε καὶ γῆς καλοῦσι. Épiphane, *Hæres.*, XXXVIII, § 1. Hysteram autem fabricatorem cœli et terræ vocant. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 31.

gnement de Jésus-Christ, dans le sens de leurs principes, on peut hardiment affirmer qu'il n'a jamais existé des ouvrages de ce genre. Et cela se comprend. Le manichéisme ne fut pas dans le principe une secte chrétienne. Manès fut un de ces théosophes qui se sont montrés à diverses reprises dans l'Asie centrale et qui ont eu la prétention de concilier et de fondre ensemble les diverses religions qui leur étaient connues [1]. Il ne paraît pas avoir eu d'abord d'autre dessein que de combiner la doctrine de la délivrance du bouddhisme avec l'antique dualisme des Mazdéens. Quelques échos de la gnose arrivèrent d'Alexandrie jusqu'à lui ; il la prit pour la sagesse égyptienne, et l'attribuant à Hermès, il en mêla tant bien que mal quelques lambeaux à son système religieux. La légende qui lui donne pour premier disciple Thomas (Gautama) Ada ou Bouddha et Hermès, indique assez clairement de quels éléments il le composa ; seulement elle a renversé l'ordre des choses, ce qui lui est assez souvent arrivé, en représentant comme ses disciples les sages qu'il avait pris pour ses maîtres et qui étaient, ou du moins qui passaient pour être les pères des doctrines sacrées de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte [2].

1. *Revue germaniq.*, t. VIII, p. 684 et suiv.

2. Il est possible aussi que ce renversement soit le fait des chrétiens, qui ne se firent que de fausses idées de l'origine et de l'histoire primitive du manichéisme.

Le christianisme entra-t-il pour quelque part dans l'œuvre syncrétique de Manès? On le dit, mais ce ne fut certainement qu'une addition faite après coup à une doctrine déjà arrêtée. La religion chrétienne n'avait pas une assez grande importance de son temps, dans la Perse, pour qu'il pût croire nécessaire, quand il entreprit sa réforme religieuse, de l'associer aux religions qu'il trouvait établies autour de lui et qui avaient à ses yeux le prestige de l'antiquité et de la puissance. Il est même probable qu'il ne connut le christianisme que pendant la proscription qui l'obligea à chercher momentanément un refuge dans la Syrie. Son système était alors arrêté, et s'il y ajouta quelques traits empruntés à la doctrine chrétienne, ce fut, sans le moindre doute, moins pour en étendre le cercle, que pour prouver que les conceptions religieuses les plus diverses pouvaient y rentrer.

Saint Augustin assure, il est vrai, que Manès se donnait la qualification d'apôtre de Jésus-Christ, en tête de ses lettres [1]. Rien n'est plus invraisemblable, ou, pour mieux dire, rien n'est plus contraire au système et aux vues d'un réformateur qui prétendait, non introduire ou répandre le christianisme dans son pays, mais fonder ce qu'il croyait

1. Omnes ejus epistolæ ita exordiuntur : Manichæus apostolus Jesu Christi. Augustin, *Contra Faustum*, XIII, § 4; *Contra epistol. fundament.*, § 5 et 6.

être la religion universelle, c'est-à-dire une religion embrassant, résumant et complétant toutes les religions particulières. Saint Augustin tenait ce renseignement des Manichéens avec lesquels il avait vécu. Mais le manichéisme s'était modifié en passant de la Perse dans les contrées où le christianisme dominait. Pour marquer qu'il donnait le dernier mot de tous les cultes antérieurs, Manès s'était peut-être appelé lui-même le disciple des fondateurs de tous ces cultes, de Zoroastre, de Gautama, de Bouddha, d'Hermès, de Jésus-Christ. Ses disciples, répandant sa doctrine au milieu des chrétiens, laissèrent dans l'ombre tous les autres noms invoqués par leur maître; ils ne parlèrent que de celui de Jésus, ou du moins ils le mirent en première ligne, et l'on comprend pourquoi; le nom du Christ était le seul qui fût en honneur et qui pût faire impression dans le nouveau milieu où la persécution les avait jetés. Il se peut qu'ils eussent modifié dans ce sens les lettres vraies ou fausses de Manès, et qu'en les traduisant en grec ou en latin, ils n'y eussent laissé que le nom du Seigneur. C'est là ce qui aura trompé saint Augustin, qui ne pouvait puiser ses informations à d'autres sources.

La plupart des anciens écrivains ecclésiastiques qui rapportent que Manès s'appelait apôtre de Jésus-Christ, l'accusent en même temps d'avoir été assez téméraire pour se donner pour le Paraclet ou

le Saint-Esprit, que le Seigneur avait promis d'envoyer à ses disciples [1]. Mais comment Manès aurait-il pu se dire à la fois l'apôtre de Jésus-Christ et le Saint-Esprit? S'il était l'un, il ne pouvait être l'autre. Il y a là une contradiction manifeste, ou, pour mieux dire, il y a un malentendu.

Que Manès se soit appelé le Saint-Esprit, ou mieux l'Esprit, c'est ce qui n'est pas douteux. Le mot même de Manès n'a pas d'autre sens. C'est le *Maini* des livres sacrés de Zoroastre [2]. Le père du manichéisme ne s'appelait pas d'abord Manès, il ne prit ce nom qu'au moment où il commença son œuvre de réformation religieuse. La tradition est unanime sur ce point [3].

1. Ἑτόλμησε γὰρ ὁ τοιούτος καὶ πνεῦμα παράκλητον ἑαυτὸν λέγειν, ἄλλοτι δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ ἑαυτὸν ἐπιφημίζει, Épiphane, *Hæres.*, LXVI, § 19. Μάνης ὁ ἑαυτὸν εἰπὼν τὸ πνεῦμα, Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 228, *Cateches.*, XVI, § 4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. 31. Augustin, *Contra epistol. fundament.*, § 6.

2. Ce mot se trouve très-souvent dans ces livres, soit seul : *maini*, esprit (*mens* en latin), soit accompagné de qualificatifs : *Cpento Maini*, le Saint-Esprit, *auhro-maini*, le méchant esprit (ahriman). Eug. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 442. Ad. Pictet, *les Origines indo-européennes*, t. II, p. 656.

3. Cyrille de Jérusalem raconte que le père du manichéisme s'appelait Cubricus, et prit plus tard le nom de Manès, nom, dit-il, qui, dans l'idiome des Perses, signifie discours, comme s'il avait voulu se donner pour un excellent orateur ; Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 93. L'explication que donne Cyrille du nom de Manès manque d'exactitude; elle est cependant, en un certain sens, sur la bonne voie. Il serait curieux de savoir comment cette tradition était arrivée à la connaissance de l'évêque de Jérusalem. Epiphane, *Hæres*, LXVI, § 1 et 4.

Ce nom, l'emprunta-t-il aux Évangiles? Certainement non; il le prit dans la langue sacrée de son pays. Il se donna pour Manès (*Maini*, l'Esprit), quand il s'annonça comme un nouveau révélateur, comme un de ces hommes inspirés, qui, d'après une croyance très-répandue dans l'Orient, viennent, tous les mille ans, renouveler et purifier la foi des humains, retoucher les cultes antiques et ouvrir une nouvelle période, un *Hazare*.

Que plus tard ses disciples, répandus parmi les chrétiens, aient rapproché ce nom du mot Saint-Esprit employé dans les Évangiles et aient essayé de faire croire par ce rapprochement que la promesse de Jésus-Christ à ses apôtres s'était réalisée dans la personne de leur maître, je le veux bien; ils trouvaient là un moyen de rattacher leur doctrine au christianisme. Mais la qualification d'Esprit que se donna le père du manichéisme, n'est pas plus d'origine chrétienne que son système.

Si le manichéisme se forma dans une indépendance complète du christianisme, les événements ne tardèrent pas cependant à le transformer en une secte chrétienne. Manès mis à mort, ses disciples, chassés de la Perse par la persécution, se réfugièrent, pour la plupart, dans la Syrie; ils se répandirent de là dans l'Asie-Mineure, dans l'Égypte et dans l'Occident. Au milieu de populations dont les chrétiens formaient l'immense majorité, ils durent

tenir compte du christianisme. Leurs propres principes leur en faisaient une loi. Leur théorie religieuse prétendait être la conciliation de toutes les religions; elle devait embrasser la chrétienne aussi bien que toutes les autres. Le christianisme était d'ailleurs, comme leur propre système, une doctrine de la délivrance. Il y avait dans cette communauté de but une cause de rapprochement. D'un autre côté, ne pouvant dans leur position nouvelle répandre leurs idées que parmi les chrétiens, ils durent naturellement les présenter sous la forme la plus propre à faire impression sur l'esprit de ceux qu'ils voulaient gagner à leur cause. Au milieu des mazdéens, le manichéisme était la doctrine de Zoroastre rajeunie, perfectionnée et complétée; au milieu des chrétiens, il fut l'interprétation parfaite de l'enseignement de Jésus-Christ. Ce revirement, plus apparent cependant que réel, était dans la nature des choses.

Les Manichéens écrivirent-ils alors des Évangiles ou remanièrent-ils, dans le sens de leurs principes, quelques-uns de ceux qui existaient déjà? Il ne le paraît pas : ce n'était pas d'ailleurs nécessaire. A en juger par ce qu'en rapporte saint Augustin, le seul des anciens écrivains ecclésiastiques qui les ait connus de près, ils attachaient peu d'importance aux récits de la vie du Seigneur et par suite aux livres qui les contiennent; ils n'insistaient que sur

l'enseignement, qu'ils interprétaient, bien entendu, d'après leur propre système. Il ne s'agissait pas pour eux de croire à ce que Jésus-Christ avait fait; il faut, disaient-ils, faire ce qu'il commande; le reste n'a pas de valeur. L'Évangile, c'est ce que le Christ a enseigné [1].

Il faut ajouter qu'avec leur système arbitraire d'interprétation, et en rejetant comme des falsifications tout ce qui, dans les écrits sacrés, ne pouvait se plier à leur doctrine [2], ils n'avaient pas besoin de composer des Évangiles. Tout livre leur était bon, dès qu'ils en retranchaient ce qui ne leur allait pas et qu'ils expliquaient ce qu'ils en gardaient comme ils l'entendaient. Aussi admettaient-ils les Épîtres de saint Paul [3], quoique en réalité elles ne soient pas plus favorables à leur doctrine que les Évangiles.

Cyrille de Jérusalem assure cependant qu'ils avaient composé un Évangile de saint Thomas [4].

1. Est nihil aliud quam prædicatio et mandatum Christi, dit le manichéen Faustus, dans Augustin, *Opera*, t. VIII, col. 329 *c*. *Contra Faustum*, v, 1.

2. Dicentes falsa esse in Evangelio. Augustin, *Opera*, t. VIII, col. 486 B. *Contra Faustum*, xvi, 33. *Opera*, t. VIII, col. 489 C. *Contra Faustum*, xvii, 3. Paracletus, disait Faustus, ex Novo Testamento promissus docet quid accipere ex eodem debeamus et quid repudiare. *Contra Faustum*, xxxii, § 6.

3. Paulum apostolum quem nobiscum legunt. Augustin, *Opera*, t. III, col. 1534 A. *De sermone montis*, lib. I, § 65.

4. Ἔγραψαν καὶ μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν Εὐαγγέλιον. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 66, 57, 98, *Cateches.*, iv, § 22, et vi, § 8.

Mais il se trompe, on peut même dire qu'il commet deux erreurs à la fois. L'Évangile de Thomas est antérieur au manichéisme. Il était connu d'Origène [1] et même d'Irénée qui ne le nomme pas, il est vrai, mais qui en cite une des légendes [2]. Et il faut ajouter que c'était, non l'Évangile de Thomas, mais les Actes apocryphes de cet apôtre, que les Manichéens recevaient comme un livre sacré. Nous le savons par saint Augustin, qui parle de l'importance qu'ils attachaient à ce livre [3] et qui en cite à trois reprises différentes une légende qu'ils en rapportaient [4] et qui en fait encore partie [5]. Les Actes de Thomas n'étaient pas mieux d'ailleurs leur œuvre que l'Évangile apocryphe attribué à cet apôtre. Ce livre porte l'empreinte de la gnose des judéochrétiens de la Syrie. Le Saint-Esprit y est représenté comme un principe féminin, de même que dans l'Évangile des

1. Evangelium quod appellatur secundum Thomam. Origène, *Homil. I in Lucam.*

2. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 17.

3. Cui scripturæ licet nobis non credere; non est enim in catholico canone; illi tamen eum et legunt, et tanquam incorruptissimam verissimamque honorant. Augustin, *Opera*, t. III, col. 1534 B.

4. Augustini *Opera*, t. VIII, col. 242 A et B; col. 245 B; col. 631 D; t. III, col. 1534.

5. Ce livre apocryphe a été publié par Thilo, Leipzig, 1823, in-8°. On en a une traduction française dans le *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 1015 et suiv. La légende dont parle Augustin se trouve dans cette traduction, col. 1019.

Hébreux et dans la doctrine des Elkésaïtes. Il y est appelé « la mère miséricordieuse, » et « la mère des sept demeures, qui vient trouver le repos dans la huitième [1]. » Comme dans les Clémentines et l'Évangile des Ébionites, le sacrifice y est déclaré aboli. « Dieu, dit Thomas au jeune homme qu'il a ressuscité, ne demande pas de sacrifices ; pourquoi lui sacrifierais-tu ? » L'eau y est considérée de même que dans les Clémentines et dans le livre sacré des Elkésaïtes, comme l'élément purificateur par excellence; elle guérit à la fois les maux du corps et ceux de l'âme. Enfin, contrairement à l'ascétisme exagéré des Manichéens, on y recommande les bonnes œuvres, dans le même esprit que dans la plupart des documents judéochrétiens. « Laissez vos anciennes voies et votre conduite passée, dit Thomas dans un des derniers discours qu'il prononce dans ce livre ; que les voleurs ne volent plus, mais qu'ils gagnent leur pain par leur travail et leurs sueurs ; que les débauchés ne se livrent plus à la débauche, de peur de se livrer eux-mêmes aux châtiments éternels ; car la débauche est de tous les maux le plus désagréable à Dieu. Renoncez à l'avarice, au mensonge, à l'ivrogne-

1. Les sept demeures rappellent les sept puissances de Basilide, et la huitième, le lieu du repos, l'être primitif, le Dieu ineffable, qui est la fin comme le commencement de toutes choses.

rie, à la calomnie, à rendre le mal pour le mal; car toutes ces choses sont contraires et antipathiques au Dieu que j'annonce. Mais vivez dans la foi, dans la douceur, dans la sainteté et dans l'espérance, qui sont la joie de Dieu, afin de devenir ses enfants et de recevoir les bienfaits qu'il ne donne qu'à un petit nombre [1]. »

Ce n'est pas probablement par cet esprit pratique que ce livre se recommanda aux Manichéens; mais la doctrine du dualisme, qui appartient en propre à la gnose judaïsante de la Syrie, y est très-prononcée; ce fut sans doute par cette raison que les disciples de Manès l'adoptèrent comme Écriture Sainte [2].

Timothée, prêtre de Constantinople, au commencement du VIIe siècle, place, au nombre des treize ouvrages des Manichéens, l'Évangile de Philippe, τὸ κατὰ Φίλιππον Εὐαγγέλιον [3]. Cet écrit

1. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 1045 et 1046.

2. S'il est vrai que les Manichéens baptisassent avec de l'huile, c'est à ce livre qu'ils ont emprunté cette manière de célébrer le baptême, cérémonie qui ne faisait certainement pas partie du manichéisme primitif. Voyez le passage cité par Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 822.

3. Timothée, *Epistola de variis hæreticis*. Une traduction latine de cette lettre se trouve dans les premières éditions de la Bibliothèque des Pères. Meursius en a publié le texte grec dans *Varia divina*, Leyde, 1619, in-4°; elle est en grec avec une traduction latine dans *Auctar. Nov.*, de Combefix, et dans *Monumenta Ecclesiæ grecæ*, de Cotelier. Léontius de Byzance, contemporain

appartenait à la secte des Ophites. Les Manichéens l'adoptèrent-ils en effet pour un de leurs livres sacrés? Ce ne serait pas impossible; cependant le témoignage d'un écrivain du VIe ou du VIIe siècle ne peut avoir une valeur décisive, quand il ne trouve pas quelque appui dans des écrits antérieurs. On ne saurait du reste être surpris que les Manichéens eussent donné leur approbation à un Évangile qui condamnait absolument le mariage et présentait la génération comme l'œuvre du mauvais principe. Ce furent cependant les Évangiles apocryphes d'origine syriaque qu'ils paraissent avoir adoptés de préférence. Faut-il en chercher la raison dans le fait que ce furent les premiers écrits chrétiens qu'ils rencontrèrent, quand, fuyant la persécution qui les chassait de leur patrie, ils cherchèrent un refuge dans l'empire romain, ou dans cette circonstance que ces Évangiles, sans être précisément empreints de dualisme, étaient répandus cependant parmi des sectes judéochrétiennes qui, comme eux, faisaient profession, en quelque degré, de la doctrine des deux principes? Je ne sais; mais il est certain que la plupart des écrits apocryphes chrétiens qu'on trouve en leurs mains appartenaient à

de Timothée, dit également que les Manichéens se servaient de l'Évangile de Philippe en même temps que de celui de Thomas; *de Sectis*, p. 432, et dans Fabricius, *Codex apocr. Novi Testam.*, pars 1, p. 142.

des sectes de la Syrie. Tel est le cas des Actes de Thomas, livre qui ne nous est parvenu que dans une traduction grecque, mais dont l'original était syriaque [1].

C'est aussi dans la Syrie qu'avait été composé l'Évangile de la Nativité de la Vierge [2], ouvrage apocryphe dont saint Augustin nous apprend qu'ils se servaient. On peut du moins le supposer avec la plus grande vraisemblance, car tous les écrits apocryphes sur la sainte Famille sont venus de là, et celui-ci ne faisait pas sans doute exception à ce fait général. Mais qu'était cet Évangile de la Nativité de la Vierge? Celui qui est arrivé jusqu'à nous, sous ce titre, dans une traduction latine, faite, à ce qu'on assure, sur un original hébreu? On ne saurait l'admettre, car dans cet écrit il n'y a pas un seul mot qui puisse faire supposer que Joachim, le père de la Vierge, appartînt à la race sacerdotale ; il y est représenté comme habitant Nazareth, mais comme étant de la tribu de Juda et de la famille de David [3]. Au contraire, d'après l'Évangile de la Nativité de Marie dont les Manichéens faisaient usage, Joachim était un prêtre et faisait partie de la tribu de Lévi [4]. Il est possible toutefois

1. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 1021, note 1080.
2. Augustin, *Opera*, t. VIII, col. 656. *Contra Faustum*, XXIII, § 9.
3. *Évang. de la Nativité de la Vierge*, chap. 1.
4. Ac per hoc illud quod de generatione Mariæ posuit Faustus

que l'écrit apocryphe auquel en appelait Faustus, ne fût qu'une récension quelque peu modifiée de celui qui nous a été conservé. Peut-être même la différence qui les sépare sur l'origine de Joachim était-elle due aux Manichéens qui, dans je ne sais quel intérêt de parti, voulaient rattacher Jésus-Christ à la race sacerdotale. Au reste, cette intention ne saurait nous surprendre ; on la trouve fort naïvement exprimée dans l'histoire du charpentier Joseph. Dans cet écrit apocryphe, on raconte que Joseph, tout en étant de la famille de David, et, par conséquent, de la tribu de Juda, fut fait prêtre dans le temple du Seigneur [1]. On réunissait ainsi sur Jésus-Christ la dignité royale et la dignité sacerdotale. Il est probable cependant que les Manichéens s'inquiétaient peu de la dignité royale et qu'ils se proposaient avant tout de retrouver les marques du sacerdoce dans le Seigneur.

Est-ce seulement de l'Évangile de la Nativité de Marie, de celui de Philippe et des Actes de Thomas, que veut parler saint Augustin, quand il dit que les Manichéens se servaient de livres apocryphes com-

quod patrem habuerit ex tribu Levi, sacerdotem quemdam nomine Joachim. Augustin, *Ibid.* Il n'est d'ailleurs aucun des Évangiles de l'Enfance parvenus jusqu'à nous qui donne Joachim pour un prêtre, quoiqu'ils ne soient point unanimes sur sa naissance.

1. *Histoire du charpentier Joseph*, chap. 2.

posés sous le nom des Apôtres, par il ne sait quel inventeur de fables [1], ou fait-il encore allusion à d'autres écrits de ce genre? Il est impossible de le déterminer. Excepté le livre de la Nativité de Marie et celui des Actes de Thomas, il ne donne ni les titres de ces ouvrages, ni même aucune indication qui puisse les faire reconnaître. Ce qui est certain, c'est que les autres livres que quelques anciens écrivains ecclésiastiques appellent des Évangiles manichéens n'étaient pas en réalité des Évangiles, je veux dire des expositions de la vie et des enseignements de Jésus-Christ. La plupart, et peut-être faudrait-il dire tous, n'avaient pas le moindre rapport avec la doctrine chrétienne et l'histoire évangélique.

On ne saurait voir un Évangile dans l'écrit attribué à Ada et à Adimante, dans l'Anathème contre les Manichéens [2]. Ce livre, y est-il dit, était écrit contre Moïse et les autres prophètes, κατὰ Μούσεως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν [3]. Pierre de Sicile le cite comme l'œuvre d'Adante et d'Adamente [4]; ces

1. Augustin, *Opera*, t. VIII, col. 631 D. *Contra Faustum*, XXII, § 79.

2. Ἀναθεματίζω..... καὶ τὴν γεγραμμένην Ἄδᾳ καὶ Ἀδειμάντῳ. *Anathematisma Manichæorum*, dans *Patres apostol.*, de Cotelier, t. I, p. 537; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 354.

3. Fabricius, *ibid.* Cotelier, *Patres apostol.*, t. I, p. 537.

4. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 140.

noms sont ici évidemment estropiés. Photius l'attribue à Ada seulement, et cette version paraît préférable. Si le nom d'Adimante se trouve joint à celui-ci dans l'Anathème contre les Manichéens, c'est sans le moindre doute parce qu'Adimante était un des écrivains manichéens les plus connus parmi les chrétiens [1]. Photius ajoute que cet Évangile portait le titre de Modion (Μόδιον), par allusion au boisseau sous lequel il ne faut pas placer la lumière [2]. Où le célèbre patriarche grec avait-il puisé ce renseignement? Il serait utile de le savoir, avant d'ajouter foi à ses paroles, et il ne le dit pas. Ce mot paraît être plutôt une épigramme lancée contre le livre manichéen qu'un titre qu'y aurait inscrit son auteur. Il est difficile de croire en effet que le prédicateur d'une secte nouvelle ait intitulé un de ses écrits l'éteignoir; le mot Modion n'a pas ici d'autre sens. Mais probablement il y a encore dans ce qu'en rapporte Photius une de ces méprises qui se reproduisent sans fin dans ce que les anciens écrivains ecclésiastiques disent des Manichéens.

Cet Évangile d'Ada était probablement une imitation des soutras bouddhiques ou peut-être une

1. Saint Augustin écrivit un traité contre cet Adimante. *Augustini opera*, t. VIII, col. 205-260.

2. *Matth.*, V, 15, et les passages parallèles; *Marc*, IV, 21, et *Luc*, XI, 33.

dénomination générale de la doctrine bouddhique, à laquelle en appelait Manès ; ce qui peut le faire supposer, c'est qu'Ada n'était pour les Manichéens qu'un autre nom du Bouddha.

Il est vraisemblable qu'il y a aussi quelque méprise dans ce qu'Épiphane nous dit des quatre ouvrages de Scythianus, dont un portait le titre d'Évangile [1]. Ce Scythianus est une sorte de contrefaçon de Simon le Magicien. De même que celui-ci est pour les anciens écrivains ecclésiastiques le père du gnosticisme, celui-là est le père du manichéisme. Il vient à Jérusalem conférer avec les apôtres [2], comme Simon le Magicien avait eu aussi de son côté des conférences avec saint Pierre. Il n'est pas plus un personnage réel que son prétendu disciple Térébinthe qui fut, selon la légende, le précurseur et le maître de Manès. Ce Térébinthe est tout simplement la personnification de l'élément bouddhique qui entra dans la composition du manichéisme. On en a la preuve dans la légende qui raconte que s'étant enfui en Perse, après la mort de Scythianus, il s'y fit appeler Bouddha [3]. Scythianus de son côté est la personnification du mazdéisme, premier fond de la doctrine manichéenne, et en ce

1. Épiphane, *Hæres.*, LXVI, § 2.
2. *Ibid.*, LXVI, § 3.
3. Βουδᾶν ὠνόμασεν ἑαυτόν. Cyrille de Jérusal., *Opera*, p. 93. *Catéch*, VI, § 13 ; Épiphane, *Hæres.*, LXVI, § 1.

sens, il peut bien être appelé le père spirituel de Manès. Des anciens écrivains ecclésiastiques le font voyager de l'Arabie et de l'Égypte dans l'Inde, par conséquent à travers les pays où dominait la religion de Zoroastre[1]. Ils s'accordent tous à répéter qu'il n'était ni chrétien ni juif[2], et qu'il enseignait le dualisme. Il prétendait, dit l'historien Socrate, qu'il y a deux natures opposées, l'une bonne et l'autre mauvaise[3] ; et d'après Épiphane, il expliquait les oppositions qui se rencontrent partout, par la supposition de deux principes contraires[4]. Ces deux écrivains chrétiens croient qu'il avait emprunté ce dualisme à Empédocle et à Pythagore. Mais à cette époque les antiques théories d'Empédocle n'avaient pas la moindre autorité, et les pythagoriciens n'étaient pas dualistes. Ce qu'on nous dit de ses voyages et de son système, nous ramène à la Perse et à la religion dans laquelle Manès naquit et fut élevé.

Y eût-il eu toutefois un écrit connu sous le nom d'Évangile de Scythianus, cet écrit n'aurait pas été une histoire de la vie et des enseignements de

1. Épiphane, *Hæres.*, LXVI, § 1.

2. Οὔτε Χριστιανοῖς συμφερόμενος, καὶ τὰ Ἰουδαίων οὐ προσιέμενος. Photius, *Biblioth.*, lib. I; Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 92, *Catech.*, VI, § 13.

3. Δύο φύσεις εἰπὼν, ἀγαθήν τε καὶ πονηράν. Socrate, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. 22.

4. Epiphane, *Hæres.*, LXVI, § 2. *Archelai acta*, p. 95.

Jésus-Christ. Les Manichéens l'appelaient l'Évangile vivant [1]. Cette dénomination indique moins un récit des faits évangéliques qu'un ouvrage consacré à l'exposition de la doctrine manichéenne, doctrine qui, aux yeux de ses sectateurs, était la seule capable de donner la vie. Et, en effet, Cyrille de Jérusalem dit qu'on y trouvait, non la vie du Christ, mais seulement un discours sur ce système [2].

C'était peut-être cet écrit que Manès présenta, dit-on, à Hormisdas et qui contenait, à ce qu'il paraît, sa révélation. Ce livre, dit Beausobre, était enrichi de très-belles peintures [3]. C'est cet écrit qu'on nomme et qu'il nommait peut-être lui-même son Évangile, c'est-à-dire sa doctrine, sa prédication; ce n'était pas certainement une fausse histoire de Jésus-Christ, comme Photius le prétend, mais l'exposition des idées religieuses de ce sectaire [4].

1. Εὐαγγέλιον ὅπερ ζῶν καλοῦσι. *Anathematisma Manichæorum*, dans Fabricius, *Codex apocryph. Novi Testamenti*, pars 1, p. 354. Timothée, prêtre de Constantinople, le désigne sous le nom de τὸ ζῶν Εὐαγγέλιον, Fabricius, *Ibid.*, pars 1, p. 138-140.

2. Οὐ Χριστοῦ πράξεις, ἀλλ' ἁπλῶς μόνον τὴν προσηγορίαν. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, p. 92 et 93, *Catech.*, VI, § 13.

3. Manès paraît avoir eu quelque habileté dans les arts du dessin. « Il était peintre et graveur de sa profession, dit d'Herbelot. Il avait la main si juste qu'il tirait des lignes et décrivait des cercles sans règle et sans compas. Il fit aussi un globe terrestre avec tous ses cercles et ses divisions. » *Biblioth. orientale*, t. IV, p. 82.

4. Beausobre, *Histoire du manichéisme*, t. I, p. 195.

TROISIÈME PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES ORTHODOXES

Les Évangiles apocryphes que nous avons maintenant à examiner n'ont jamais été regardés par l'Église catholique comme des documents officiels; elle a même déclaré qu'ils étaient apocryphes, et que, sous ce rapport, ils ne peuvent ni ne doivent être mis sur la même ligne que les écrits canoniques, ni, par conséquent, avoir la moindre autorité en matière de foi. Elle les a laissés cependant se répandre sans opposition, reconnaissant implicitement par là qu'ils n'offrent aucun danger, qu'ils ne sont de nature ni à renverser, ni même à affaiblir la saine doctrine; qu'ils peuvent être, au contraire, de quelque utilité pour l'édification des

fidèles. Des docteurs catholiques donnent la plupart d'entre eux pour des ouvrages d'auteurs orthodoxes qui n'ont rien de méchant [1].

Il convient de faire remarquer qu'il n'est presque pas une seule des légendes qui y sont rapportées, qui n'ait été citée comme un fait historique par quelqu'un des anciens écrivains ecclésiastiques, ou qui ne soit admise par l'Église et n'ait donné lieu à quelque cérémonie ou à quelque fête. Il en est très-peu qui ne soient pas passées dans la Légende Dorée et qui ne soient pas entrées d'une manière ou d'une autre dans les croyances catholiques. On en aura la preuve plus loin.

C'est en considération de ces diverses circonstances que j'ai cru pouvoir, par opposition aux Évangiles des deux catégories précédentes, les désigner sous le nom d'Évangiles apocryphes orthodoxes.

Ce n'est pas à dire toutefois que ces livres et les légendes qu'ils contiennent, aient pris naissance dans le sein de l'Église catholique. Presque toutes les légendes relatives à la sainte Famille sont d'o-

1. Ellies Dupin, *Dissertat. prléimin. ou prolégomènes sur la Bible*, t. II, p. 87. Fulbert, évêque de Chartres au commencement du XIe siècle, tout en reconnaissant que l'Église n'a pas reçu dans le canon l'Évangile de la Nativité de la Vierge, ajoute qu'elle n'en défend pas cependant la lecture à ceux qui aiment à lire : Quæ tamen volentibus et amantibus legere, non denegat fidelium industria. *Sermo in ortu almæ Virginis Mariæ inviolatæ*, dans *Biblioth. Patrum*, t. XVIII, p. 40.

rigine judéochrétienne, et la plupart des Évangiles de l'Enfance, dans lesquelles elles sont recueillies, ont vu le jour dans la Syrie et furent écrits dans le principe en syriaque. Mais ces légendes d'abord, et bientôt après, les livres qui les rapportent, se répandirent rapidement dans les Églises grecques qui les transmirent ensuite à celles de l'Occident. De très-bonne heure, ceux de ces Évangiles qui avaient été écrits en syriaque furent traduits en langue grecque, et à leur tour, les traductions grecques furent traduites ou imitées en langue latine. L'Évangile de Thomas, dont il a déjà été question et qui sera examiné plus loin avec plus de détails, nous en fournit la preuve. Tout ce qui se rattache au nom de cet apôtre vient des chrétiens syriaques. L'Évangile, aussi bien que les Actes de cet apôtre, portent le cachet de cette origine, et cependant, avant la fin du second siècle, le premier de ces deux écrits était connu d'Irénée [1] qui parle d'une des légendes qui y sont rapportées. Il en existait donc une traduction grecque dans la seconde moitié du second siècle, et ce n'était pas certainement le seul écrit de ce genre qui eût été transporté à cette époque des Églises de la Syrie au milieu des Églises grecques.

Les Évangiles apocryphes de cette troisième catégorie n'ont pas subi le sort de ceux des deux

1. Irénée a vécu de l'an 120 à l'an 202.

catégories précédentes. Tandis que ceux-ci ont dû disparaître avec les sectes qui en faisaient usage, ceux-là, rapportant des légendes qui étaient entrées dans les croyances du monde chrétien tout entier, n'ont jamais cessé d'être reproduits par de nouvelles copies et sont parvenus jusqu'à nous. Il est probable que plus d'un ouvrage de ce genre est encore enfoui en manuscrit dans la poussière des bibliothèques; mais les plus considérables, comme aussi les plus répandus dans les premiers siècles de l'Église, ont été publiés. Il faut citer entre autres le recueil qu'en a donné Thilo [1], et celui qui est dû aux soins de M. Tischendorf [2]. Traduits au moyen-âge dans presque toutes les langues de l'Occident, ils l'ont été de nouveau de nos jours en français [3] et en allemand [4].

Quoique ces écrits aient été mis par là à la portée de tous les lecteurs, il convient d'en donner

1. *Codex apocryphus Novi Testamenti, opera et studio J. C.*, Thilo, Leipz., 1832, in-8°, de CLX et 896 pag.

2. *Evangelia apocrypha edidit* Constant. Tischendorf, Leipz., 1853, in-8° de LXXXVIII et 463 pag.

3. *Collection d'anciens Évangiles*, par l'abbé B***; Londres, 1769, in-8°, et dans les *Œuvres de Voltaire*, Paris, 1821, t. XXXIV, p. 1-192. *Les Évangiles apocryphes, traduits et annotés par* Gust. Brunet; 2e édit., Paris, 1863, in-12, et dans le *Dictionnaire des apocryphes*, collection de M. l'abbé Migne; Paris, 1856 et 1858, 2 vol. in-4°.

4. K. F. Borberg, *Bibliothek der neutestament. Apokryphen*, Stuttgart, 1810, 2 vol. in-8°.

d'abord une analyse. La connaissance des légendes qui y sont rapportées est indispensable. Elle est nécessairement le point de départ des considérations que j'aurai à présenter sur ces ouvrages; elle est de plus ce qu'il y a ici d'essentiel. L'étude de ces Évangiles apocryphes n'a pas, en effet, d'autre intérêt ni d'autre utilité que de nous mettre en état de nous rendre compte de la nature et de l'origine de ces légendes, ainsi que de l'action qu'elles ont exercée sur les croyances et les pratiques chrétiennes.

I.

Les légendes recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes peuvent se classer en trois groupes distincts.

Les unes se rapportent à la sainte Famille et à l'enfance de Jésus-Christ;

Les autres sont relatives à la Passion;

D'autres enfin racontent la descente du Seigneur aux enfers, dans l'intervalle qui s'écoula de sa mort à sa résurrection.

J'en présenterai l'analyse dans cet ordre.

§ 1.

Celui des Évangiles sur lequel il faut d'abord appeler l'attention est connu sous le nom de Prot-

évangile de Jacques-le-Mineur[1]. Guillaume Postel, qui l'apporta de l'Orient [2], lui donna le titre de Protévangile, parce qu'il y est raconté des faits antérieurs à ceux dont il est fait mention dans les Évangiles canoniques. Il y est parlé du père et de la mère de la sainte Vierge, et de celle-ci jusqu'au moment où Hérode cherche à faire périr l'enfant Jésus.

Un homme riche en troupeaux, nommé Joachim, et sa femme Anne, étaient avancés en âge et n'avaient pas de postérité. Pendant que le premier, retiré dans le désert, y jeûne quarante jours et quarante nuits, l'ange du Seigneur apparaît à sa femme et lui dit : « Anne, Dieu a entendu ta prière, tu concevras et tu enfanteras, et ta race sera célèbre dans le monde entier. » En même temps deux anges annoncent à Joachim que Dieu a exaucé ses vœux, et que sa femme Anne mettra au monde un enfant.

Cet enfant du miracle est Marie qui, consacrée au Seigneur même avant sa naissance, fut élevée comme une colombe dans le temple de Jérusalem

1. Il est en grec. Le titre varie selon les divers manuscrits. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 161-273; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 1-49; Brunet, *Évangiles apocryphes*, 2e édit., p. 114-138; *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1013-1030.

2. Cet Évangile était cependant connu au moyen-âge; on en aura plus loin la preuve; et il en existait, bien avant que Postel en eût apporté trois exemplaires de l'Orient, de nombreux manuscrits dans diverses bibliothèques de la France et de l'Italie.

et nourrie de la main des anges. Quand la jeune fille eut douze ans, l'ange du Seigneur ordonna au prince des prêtres de convoquer tous ceux qui étaient veufs dans le peuple d'Israël [1], afin que Dieu pût désigner par un signe auquel d'entre eux il voulait confier désormais la garde et le soin de Marie. Tous ces hommes réunis reçurent chacun une baguette de la main du grand-prêtre ; une colombe sortit de celle que tenait Joseph et alla se placer sur sa tête. C'était le choix de Dieu, et malgré que Joseph représentât qu'il avait des enfants et qu'il était vieux, il lui fallut accepter la garde de la jeune fille.

C'est en allant puiser de l'eau à la fontaine que Marie entendit pour la première fois la voix céleste qui la saluait au nom du Seigneur. Six mois après, Joseph qui, du moment qu'il avait été chargé de veiller sur elle, avait quitté sa maison et était allé au loin exercer son état de charpentier, revint, et, la trouvant enceinte, lui adressa de vifs reproches, et se trouva dans une grande perplexité jusqu'à ce que l'ange du Seigneur lui apparût pendant son sommeil et lui dit : « Ne crains pas de garder cette femme. Celui qui naîtra d'elle est l'œuvre du Saint-Esprit. Tu lui donneras le nom de Jésus ; il rachètera les péchés de son peuple. » Bientôt après, cités

1. Ἐκκλησίασον τοὺς χηρεύοντας τοῦ λαοῦ. *Protévangile*, chap. 8.

l'un et l'autre devant le grand-prêtre, et condamnés à prouver leur innocence en buvant l'eau de la conviction du Seigneur, ils sortent sains et saufs de cette épreuve, et sont renvoyés absous.

Quand l'édit du dénombrement eut été publié par l'empereur Auguste, Joseph fit monter Marie sur une ânesse pour se rendre à Bethléhem. En chemin, Joseph, s'étant retourné, vit que Marie était triste. « Peut-être, pensa-t-il, ce qui est en elle l'afflige. » Mais, s'étant retourné de nouveau, il vit qu'elle riait. « Marie, lui dit-il alors, d'où vient donc que ta figure est tantôt triste et tantôt gaie ? — C'est parce que je vois de mes yeux, répondit-elle, deux peuples, dont l'un pleure et gémit, et l'autre rit et se livre à la joie. » Quels sont ces deux peuples ? Il est facile de le deviner. Nous verrons plus loin qu'un autre Évangile apocryphe a pris soin de l'expliquer.

Le moment des couches de Marie survint avant d'avoir atteint Bethléhem, loin de toute habitation, en plein désert. Une caverne s'ouvrait en cet endroit; Joseph y fit entrer Marie, et la laissant sous la garde d'un de ses fils, il courut à Bethléhem chercher une sage-femme. Ici l'auteur de cet Évangile veut dépeindre le trouble qui s'étendit en ce moment sur la nature entière, dans l'attente du grand événement qui allait s'accomplir. Le tableau qu'il en trace trahit, non un esprit naïf, mais un esprit à la

fois vulgaire et prétentieux. « Joseph, en marche pour Bethléhem, vit, dit-il, le pôle ou le ciel arrêté; l'air était obscurci; les oiseaux s'arrêtaient au milieu de leur vol. Portant les yeux sur la terre, il vit une marmite pleine de viandes préparées et des ouvriers qui étaient couchés et dont les mains étaient dans la marmite; et en disposition de manger, ils ne mangeaient pas, et ceux qui étendaient la main ne prenaient rien, et ceux qui voulaient porter quelque chose à leur bouche n'y portaient rien, et tous tenaient leurs regards élevés en haut. Les brebis étaient dispersées; elles ne marchaient pas; elles demeuraient immobiles. Le berger avait levé la main pour les frapper de son bâton, mais sa main restait sans s'abaisser. Regardant ensuite du côté du fleuve, il vit des boucs dont la bouche touchait l'eau, mais ils ne buvaient pas, car toutes choses étaient en ce moment détournées de leur cours [1]. »

La sage-femme se présenta bientôt d'elle-même à Joseph; mais ses soins étaient déjà devenus superflus. Quand elle arriva à la caverne, l'enfant était venu au monde [2] et sa mère lui donnait le sein. La sage-femme sort alors de la caverne, en

1. *Protévangile,* chap. 18.

2. « On montre encore aujourd'hui, à Bethléhem, dit Origène, la grotte où Jésus naquit, et, dans la grotte, la crèche où il fut déposé emmaillotté. » *Contre Celse,* trad. de Bouhereau; Amsterdam, 1700, in-4°, p. 30.

exprimant à haute voix son admiration d'avoir vu une vierge qui a engendré et qui, après avoir mis un enfant au monde, est encore vierge. Salomé, qui la rencontre, s'écrie aussitôt : « Vive le Seigneur mon Dieu, si je ne m'en assure par moi-même, je n'en croirai rien. » Elle s'en assura, en effet; mais son incrédulité fut aussitôt punie; sa main fut brûlée d'un feu dévorant. Sur le conseil de l'ange, elle prit l'enfant Jésus dans ses bras, et fut immédiatement guérie.

Bientôt après arrivent les mages. Le Protévangile n'est ici qu'une sorte d'abrégé de Matthieu. Mais l'accord ne dure pas longtemps. L'apocryphe raconte que Marie sauva son enfant des mains des envoyés d'Hérode, en le cachant dans la crèche des bœufs. Élisabeth prit au contraire la fuite en emportant Jean qu'Hérode faisait aussi chercher pour le faire périr. Une montagne qu'elle ne pouvait gravir s'entr'ouvre et les reçoit [1]; une lumière les

1. Les Coptes ont sur la sainte Vierge une légende à peu près semblable; seulement, c'est un sycomore, et non une montagne, qui s'ouvre pour lui offrir un asile. « Dans un grand jardin, près du Caire, raconte Thévenot, il y a un gros sycomore fort vieux qui porte toutefois du fruit tous les ans. On dit que la Vierge, passant par là avec son fils Jésus, et voyant que des gens la poursuivaient, ce figuier s'ouvrit, et la Vierge étant entrée dedans, il se referma; puis, ces gens étant passés, il se rouvrit, et resta toujours ainsi ouvert jusqu'à l'an 1656, que le morceau qui s'était séparé du tronc fut rompu. » *Voyage au Levant*, liv. II, chap. 8.

éclaire dans cet asile et l'ange du Seigneur resta avec eux et les garda. Quant à Zacharie, sommé de déclarer où était Jean, et ne pouvant le dire, puisqu'il l'ignorait, il fut assassiné dans le vestibule du temple, auprès de la balustrade de l'autel; légende certainement inspirée par ce que dit Jésus-Christ d'un prophète Zacharie assassiné dans le temple, entre la porte et l'autel [1].

§ 2.

Un autre Évangile connu sous le nom d'Évangile de la Nativité de Marie [2], *Evangelium de Nativitate Mariæ*, reproduit, avec d'assez nombreuses variantes, les mêmes faits que le Protévan-

1. *Matth.*, XXIII, 35; *Luc*, XI, 51. Ce n'est pas le lieu de nous occuper de la difficulté que soulèvent ces paroles du Seigneur. Mais il convient de rappeler que l'Évangile selon les Hébreux les fait disparaître, en remplaçant les mots des Évangiles canoniques : « Zacharie, fils de Barachie, » par ceux de : « Zacharie, fils de Jehojadah. » 2 *Chroniq.*, XXIV, 20 et 22. La légende rapportée ici est sans doute une autre manière de résoudre la difficulté. Le plus simple serait d'admettre un *lapsus* de la tradition qui, à propos d'un Zacharie tué dans les parvis du temple, s'arrêta à ce Zacharie, fils de Barachie, tué par les zélateurs au milieu du temple, peu avant le siége de Jérusalem par Vespasien. Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. XIV, chap. 19.

2. Cet Évangile est en latin. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 319-336; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 106-112; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 157-167; *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1049-1056.

gile. L'histoire de Joachim et d'Anne sa femme y est un peu plus développée et présente quelques légères différences avec celle qui est racontée dans l'Évangile précédent. L'ange annonce la naissance d'un enfant à Joachim avant d'en parler à Anne. Marie est également ici élevée dans le temple. Mais la légende s'est embellie de nouveaux détails.

Et d'abord son entrée dans le temple est signalée par un prodige. « Comme le temple était bâti sur une montagne, il fallait, dit cet Évangile, monter des degrés pour aller à l'autel de l'holocauste qui était au dehors. Les parents placèrent la petite bienheureuse vierge Marie sur le premier degré, et comme ils quittaient les habits qu'ils avaient eus en chemin et qu'ils en mettaient de plus propres selon l'usage, la Vierge du Seigneur monta tous les degrés un à un sans qu'on lui donnât la main pour la conduire ou la soutenir, de manière qu'en cela seul on eût pensé qu'elle était déjà d'un âge parfait; car le Seigneur, dès l'enfance de la Vierge, opérait déjà de grandes choses et faisait voir d'avance par ce miracle quelle serait la sublimité des merveilles futures [1]. »

Pendant le temps qu'elle passa dans le temple, « tous les jours elle recevait la visite des anges, et jouissait de la vision divine qui la préservait de

1. *Évang. de la Nativité*, chap. 6.

tous les maux et la comblait de tous les biens [1]. »

Enfin, quand toutes les jeunes filles de son âge qui étaient élevées comme elle dans le temple, sont mariées, elle déclare qu'engagée par ses parents au service du Seigneur, elle avait, elle aussi, de son côté, voué à Dieu sa virginité et qu'elle ne violerait pas ce vœu. Grand fut l'embarras du grand-prêtre qui fut enfin éclairé sur la conduite qu'il devait tenir en cette circonstance, par une voix qui sortit du propitiatoire et qui le renvoya à la prophétie d'Isaïe : « Il sortira une vierge de la racine de Jessé, et de cette racine il s'élèvera une fleur sur laquelle se portera l'Esprit du Seigneur, l'Esprit de sagesse, etc. [2] » En conséquence, le grand-prêtre convoqua tous ceux de la maison et de la famille de David qui étaient nubiles et non mariés. Il ne s'agit plus ici seulement des veufs, comme dans le Protévangile; mais si le cercle dans lequel le choix doit se faire est élargi dans ce sens, il est resserré sous un autre rapport, car ce n'est plus dans le peuple tout entier, mais dans la famille de David seulement que doit être pris l'époux de Marie.

Un miracle désigne Joseph; mais ce miracle diffère, du moins dans les détails, de celui que raconte le Protévangile. Dans l'Évangile de la Nati-

1. *Évang. de la Nativité*, chap. 7.
2. *Ésaïe*, XI, 1. C'est ainsi qu'est cité dans cet apocryphe le passage d'Ésaïe.

vité, les baguettes sont déposées sur l'autel; celle de Joseph fleurit [1], et aussitôt l'Esprit du Seigneur, sous la forme d'une colombe, vient du ciel se poser sur elle [2]. La prophétie d'Ésaïe n'est donc plus appliquée ici au Messie, elle se rapporte au bâton de Joseph. C'est une idée burlesque, mais on comprend comment elle est née.

Le reste de cet Évangile est à peu près conforme au Protévangile. Ce qui concerne la conception miraculeuse de Marie y est cependant un peu plus développé. Marie y a une longue conversation avec l'ange qui lui explique que vierge elle enfantera et que vierge elle nourrira [3].

Contrairement au Protévangile, mais conformément à Matthieu et à Luc, c'est, non dans une caverne, mais à Bethléhem qu'elle met au monde l'enfant divin.

Il n'est pas sans utilité de faire remarquer que, dans cet Évangile, il n'est pas une seule fois question d'Élisabeth et de Zacharie.

1. Il y a ici une imitation évidente des *Nombres*, XVII, 8. La verge d'Aaron fleurit au milieu des verges des autres chefs de famille, qui n'éprouvent pas le même changement, et ce prodige fait connaître que Dieu a choisi Aaron pour exercer le sacerdoce.

2. *Évang. de la Nativité*, chap. 8.

3. *Ibid.*, chap. 9.

§ 3.

Un troisième Évangile apocryphe portant le nom du philosophe [1] Thomas l'Israélite [2], raconte, ce sont ses propres expressions, les merveilles de l'enfance de Notre Seigneur Jésus-Christ. La tradition est par conséquent prise ici au point où elle finit dans les deux apocryphes précédents. Les dix-neuf chapitres dont se compose cet Évangile présentent le récit d'autant de miracles ou de faits extraordinaires accomplis par l'enfant Jésus. On y chercherait en vain quelque inspiration du sentiment chrétien. L'enfant Jésus s'y montre, ainsi que Borberg le fait remarquer avec raison, comme un démon acariâtre, répandant autour de lui la crainte et la stupeur, pour étaler aux yeux de ceux qui l'entourent le pouvoir divin dont il est doué. Là même où il accomplit quelque miracle

1. Thomas est appelé philosophe, dit Borberg, parce que, dans le langage ecclésiastique, on désignait fréquemment sous ce nom ceux qui se distinguaient par leur piété, et surtout par leur vie ascétique. *Biblioth. der neutestamentl. Apokryphen*, p. 66.

2. Cet Évangile est en grec. Le titre n'est pas identique dans tous les manuscrits. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 277-315; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 134-170; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 141-151; *Dictionn. des apocryphes*, t. I, col. 1141-1156.

bienfaisant, il paraît agir plutôt par caprice ou par vanité que d'après des sentiments humains[1].

Quelques-uns des prodiges qu'on lui prête sont puérils, celui-ci, par exemple : Marie l'ayant envoyé puiser de l'eau à la fontaine et la cruche s'étant brisée dans la foule, « Jésus étendit le manteau dont il était revêtu, il le remplit d'eau et le porta à sa mère[2]. » D'autres sont d'une cruauté révoltante. Un enfant l'ayant heurté par mégarde en passant, Jésus, « irrité, lui dit : Tu n'achèveras pas ton chemin ; et aussitôt l'enfant tomba et mourut[3]. » Une autre fois il frappe de sécheresse le corps d'un enfant qui, avec une branche de saule, avait dispersé l'eau qu'il avait ramassée dans un petit réservoir[4].

L'auteur de cet Évangile, tout en se complaisant dans ces scènes cruelles, ne s'en dissimule pas l'horreur. Il reconnaît lui-même qu'elles étaient plus propres à jeter de l'odieux sur l'enfant Jésus qu'à le faire respecter, quand il met dans la bouche des parents dont l'enfant avait été frappé de mort, ces paroles aussi convenables que sensées : « Tu as un enfant tel, disent-ils à Joseph, que tu ne peux habiter le même village que nous,

1. Borberg, *Biblioth. der neutestamentl. Apokryphen*, p. 60.
2. *Évang. de Thomas*, chap. 11.
3. *Ibid.*, chap. 4.
4. *Ibid.*, chap. 3.

ou bien apprends-lui à bénir et non à maudire, car il fait périr nos enfans [1]. »

C'est dans cet Évangile que se trouve, pour la première fois, l'histoire, si souvent répétée depuis, des douze oiseaux que l'enfant Jésus façonna avec de la boue. Ici on suppose que ce fait se passa un jour de sabbat, et peut-être faut-il voir dans cette supposition une intention dogmatique. « Joseph étant venu en ce lieu, et ayant vu ce que Jésus avait fait, il s'écria : Pourquoi as-tu fait le jour du sabbat ce qui est interdit? Jésus frappa des mains et dit aux oiseaux : Allez, et ils s'envolèrent en poussant des cris [2]. »

C'est encore ici que se trouve l'histoire du maître d'école Zacchée auquel l'enfant Jésus ex-

1. *Évang. de Thomas*, chap. 4.

2. *Ibid.*, chap. 2. Cette légende était connue de Mahomet. Il la cite comme un des prodiges par lesquels Jésus doit prouver aux Juifs qu'il est l'envoyé de Dieu auprès d'eux. « Il leur dira : Les prodiges divins vous attesteront ma mission : je formerai de boue la figure d'un oiseau; je soufflerai dessus; elle s'animera à l'instant par la volonté de Dieu. » *Koran*, ch. 3. *Le Coran traduit par Savary*, t. I, p. 54. « Les Coptes, dit Thévenot, ont plusieurs histoires fabuleuses tirées des livres apocryphes qu'ils ont encore parmi eux. Ils ont bien des particularités sur la vie de Notre-Seigneur durant son bas âge; car ils disent..... qu'il passait le temps à faire, avec de la terre, de petits oiseaux, puis il soufflait dessus, et les jetait après en l'air, et ils s'envolaient. » *Voyages de Thévenot*, liv. XI, chap. 75. Il est également fait mention des oiseaux que Jésus formait avec de la boue et qu'il animait de son souffle, dans le *Toldolth Jeschoua*, dans le *Tela ignea Satanæ*, de Wagenseil.

pliqua les mystères de la lettre alpha [1]. Cette légende, qui revient encore dans d'autres Évangiles de l'enfance, et qui est devenue populaire dans presque tout l'Orient, paraît avoir été du goût de l'auteur de cet écrit, car il l'a reproduit deux autres fois, avec quelques différences de détails [2].

Cet apocryphe, dans lequel on remarque plusieurs réminiscences des Évangiles canoniques, d'ailleurs presque toujours fort mal appliquées [3], se termine par le récit de la conférence de Jésus, âgé de douze ans, avec les docteurs de la loi, à peu

1. *Évangile de Thomas*, chap. 6. Cette légende est répandue parmi les chrétiens de l'Orient, mais avec des développements qui ne peuvent être antérieurs à la fin du ve siècle. Chardin rapporte qu'on lit dans un livre arménien intitulé l'*Évangile Enfant* (sans doute, l'Évangile de l'Enfance) « que l'enfant Jésus étant envoyé à l'école pour apprendre l'*a b c*, le maître lui voulant faire dire *a*, il s'arrêta et dit au maître : Apprenez-moi auparavant pourquoi la première lettre de l'alphabet est ainsi faite. Sur quoi, le maître le traitant de petit babillard, il répondit : Je ne dirai pas *a*, que vous ne me disiez pourquoi la première lettre est ainsi faite. Le maître se mettant en colère, Jésus lui dit : Je vous l'apprendrai donc, moi. La première lettre de l'alphabet est formée de trois lignes perpendiculaires sur une ligne diamétrale (l'*a* arménien est ainsi fait, à peu près comme un *m* renversée), pour nous apprendre que le commencement de toutes choses est une essence en trois personnes. » Chardin, *Voyages en Perse*, éd. Langlès, Paris, 1811, t. IX, p. 124. D'Herbelot rapporte aussi cette légende, *Biblioth. orientale*, t. I, p. 190, et t. II, p. 354 et 355.

2. *Évang. de Thomas*, chap. 14 et 15.

3. *Luc*, II, 19 et 51, dans le chap. 11; *Luc*, II, 41-52, dans le chap. 9; *Luc*, I, 42, dans ce même chap.; *Luc*, II, 50 52, à la fin de ce même chapitre.

près dans les mêmes termes qu'elle est racontée dans notre troisième Évangile canonique[1].

§ 4.

L'Évangile apocryphe attribué à Matthieu, et connu sous le nom de l'histoire de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur[2], embrasse à la fois ce qui est raconté dans le Protévangile et ce qui est rapporté dans l'Évangile de Thomas. Ce n'est cependant ni une compilation ni un remaniement de ces deux écrits. Il ne les reproduit pas littéralement, tant s'en faut ; il en diffère même en plusieurs points ; il y manque plus d'une des légendes de l'un ou de l'autre de ces deux Évangiles, et il en contient d'autres qui leur sont inconnues. En général, les légendes sont ici plus développées, preuve manifeste de l'âge plus moderne de cet écrit. Voici quelques exemples de ces développements.

Le Protévangile rapporte qu'une colombe sortit

1. *Luc*, II, 41-52.

2. Il est en latin. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 337-400 ; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 50-105, plus complet ; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 180-207 ; *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1059-1088. Le titre n'est pas le même dans tous les manuscrits. Voyez Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 50 et 51.

de l'extrémité de la baguette que tenait Joseph. Ici cette colombe est décrite avec soin, dans l'intention évidente de prouver qu'elle n'était pas une colombe ordinaire. Elle était, est-il dit, plus blanche que la neige et d'une beauté extraordinaire, et il est ajouté qu'après avoir longtemps volé sous les voûtes du temple, elle se dirigea vers les cieux [1].

L'épreuve de l'eau imposée à Joseph et à Marie est racontée avec de nouveaux détails. Un long chapitre, le douzième, en contient le récit, et se termine par un discours de Marie destiné à dissiper les soupçons qui planaient encore sur elle, malgré que l'épreuve eût prouvé son innocence. Dans ce discours Marie affirme hautement qu'elle restera vierge toute sa vie.

Le Protévangile parle d'une vision que la mère du Seigneur eut sur la route de Bethléhem, de deux peuples dont l'un riait et l'autre pleurait. Il est aussi question de cette vision dans le Pseudo-Matthieu. On n'y trouve pas, il est vrai, les détails qui, dans le Protévangile précèdent les paroles de Marie; mais en revanche, on les fait suivre de détails inconnus à celui-ci et d'une explication de ces paroles données par un ange. Ce passage est assez curieux pour mériter d'être rapporté.

« Lorsque Joseph et Marie étaient sur le chemin

1. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, chap. 8.

» qui mène à Bethléem, Marie dit à Joseph : Je
» vois deux peuples devant moi, l'un qui pleure et
» l'autre qui se livre à la joie. Et Joseph lui répon-
» dit : Reste assise et tiens-toi sur ta monture, et
» ne profère pas des paroles superflues. Alors un
» bel enfant, couvert de vêtements magnifiques,
» apparut devant eux et dit à Joseph : Pourquoi
» as-tu traité de paroles superflues ce que Marie te
» disait de ces deux peuples? Car elle a vu le
» peuple juif qui pleurait, parce qu'il s'est éloi-
» gné de son Dieu, et le peuple des Gentils qui se
» réjouissait, parce qu'il s'est approché du Sei-
» gneur, suivant ce qui a été promis à nos pères,
» Abraham, Isaac et Jacob, car le temps est arrivé
» où la bénédiction, renfermée dans le sein de la
» race d'Abraham, va s'étendre à toutes les na-
» tions. Et lorsque l'ange eut dit cela, il ordonna à
» Joseph d'arrêter la bête de somme sur laquelle
» Marie était montée, car le moment de l'enfante-
» ment était venu [1]. »

La naissance de Jésus est racontée presque dans les mêmes termes que dans le Protévangile, seulement le nom de la sage-femme est connu; elle s'appelait Zélémi, et Salomé l'incrédule était aussi une sage-femme [2]. Mais un détail nouveau se présente ici. « Le troisième jour après la naissance

1. *Évang. du Pseudo-Matth.*, chap. 13.
2. *Ibid.*

» du Seigneur, Marie sortit de la caverne, et, en-
» trant dans une étable, elle mit l'enfant dans la
» crèche, et le bœuf et l'âne l'adoraient. Alors fut
» accompli ce qu'avait dit le prophète Ésaïe : Le
» bœuf connaît son maître et l'âne la crèche de son
» Seigneur[1]. Ces deux animaux, l'ayant au milieu
» d'eux, l'adoraient sans cesse. Alors fut accompli
» également ce qu'avait dit le prophète Habacuc :
» Tu seras connu au milieu de deux animaux[2]. »

On ne peut douter qu'on n'ait remanié la légende de la naissance de Jésus dans une caverne, dans l'intention de la mettre en harmonie avec le récit de Luc qui dit que l'enfant fut placé dans une crèche[3], et probablement aussi par le désir d'avoir deux prophéties de plus en faveur de la vérité et de la divinité de l'histoire évangélique.

Enfin on trouve ici pour la première fois le récit de la fuite de la sainte Famille en Égypte[4]. L'Évangile canonique de Matthieu mentionne ce fait[5]. L'Évangile apocryphe qu'on attribue à cet apôtre en raconte les divers incidents. Pendant le voyage, la sainte Famille voit les dragons sortir des cavernes[6],

1. *Ésaïe*, I, 3.
2. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, chap. 14; *Habacuc*, III, 2, d'après les LXX et la Vulgate, car le texte hébreu dit autre chose.
3. *Luc*, II, 7.
4. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, chap. 18-24.
5. *Matth.*, II, 13-16.
6. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, ch. 18.

les lions et les léopards de leurs repaires[1], pour adorer l'enfant Jésus. Déposant leur férocité, toutes les bêtes sauvages se mêlent aux bœufs et aux agneaux, et se mettent à sa suite, comme pour lui former une escorte d'honneur. Les arbres abaissent d'eux-mêmes leurs branches, pour mettre leurs fruits à la portée de la main de la Vierge; des sources surgissent d'entre leurs racines pour la désaltérer[2]. Les idoles des Égyptiens tombent à terre, sur leur face, et se brisent[3]. Le gouverneur de la ville où entre la sainte Famille, s'écrie, en se prosternant devant Jésus : « Si cet enfant n'était pas un Dieu, nos » dieux ne seraient pas tombés sur leur face à son » aspect; ils ne se seraient pas prosternés en sa pré- » sence; ils le reconnaissent ainsi pour leur Sei- » gneur. Et si nous ne faisons ce que nous avons » vu faire à nos dieux, nous avons à craindre » d'encourir son indignation et sa colère, et nous » tomberons tous en danger de mort, comme il » arriva à Pharaon qui méprisa les avertissements » du Seigneur[4]. »

§ 5.

L'Évangile de l'Enfance le plus étendu est en

1. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, chap. 19.
2. *Ibid.*, chap. 20.
3. *Ibid.*, chap. 23.
4. *Ibid.*, chap. 24.

arabe [1]. L'original était vraisemblablement en syriaque. Henri Sike le publia pour la première fois à Utrecht en 1677, d'après un manuscrit provenant de la bibliothèque du savant arabisant Golius. Depuis, on en a trouvé d'autres exemplaires dans diverses bibliothèques d'Europe.

Des cinquante-cinq chapitres dont il se compose, les neuf premiers rapportent les mêmes légendes que les chapitres 17-21 du Protévangile, mais avec de nouveaux développements; les vingt-six suivants, consacrés au récit de la fuite en Égypte, sont un tissu de fables, dans lesquelles les possessions démoniaques et les enchantements jouent un rôle considérable et qui ne semblent avoir pu naître que dans la patrie des *Mille et une nuits* [2]; enfin les vingt derniers présentent le tableau des miracles opérés par l'enfant Jésus, après le retour de la sainte Famille dans la Terre-Sainte, et contiennent à peu près les mêmes légendes que l'Évangile de Thomas.

Dans cet Évangile arabe, les légendes sont à la fois plus nombreuses et plus extravagantes. Celles qui se trouvent dans les Évangiles précédents sont surchargées de détails encore plus puérils ou

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 65-158; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 171-202; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 61-98; *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 983-1008.

2. Entre autres, celles des chap. 15, 19, 20, 21, 23 et 24.

plus bizarres. J'en citerai quelques exemples :

Jésus parle dès sa naissance et déclare tout de suite ses qualités dans une petite allocution à sa mère. « Moi que tu as enfanté, lui dit-il, je suis » Jésus, le fils de Dieu, le Verbe, ainsi que l'ange » Gabriel te l'a annoncé, et mon Père m'a envoyé » pour le salut du monde [1]. »

Huit jours après sa naissance, Jésus est circoncis dans la caverne. La vieille Israélite que Joseph avait rencontrée sur le chemin et amenée pour présider aux couches de Marie, recueillit le prépuce [2], et le mit dans un vase d'albâtre rempli d'huile de vieux nard. Elle le donna plus tard à un de ses fils qui faisait le commerce des parfums. « Garde-toi » bien, lui dit-elle, de vendre ce vase rempli de » nard, lors même qu'on t'en offrirait trois cents » deniers. » Il paraît cependant que celui-ci ne tint pas compte de cette recommandation, car c'est le même parfum que Marie la pécheresse répandit sur la tête et les pieds du Sauveur [3].

Il est raconté dans cet Évangile que le voyage

1. *Évang. arabe*, chap. 1. La légende que Jésus parla dès qu'il fut né est également connue des musulmans. Il en est fait mention dans le Coran. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 132 et 133. Ils ont sur Moïse une légende semblable. Ils racontent qu'il marcha aussitôt qu'il fut venu au monde, et qu'il dit à sa mère : « Ma mère, ne sois pas inquiète de moi, car Dieu est avec nous. »

2. D'autres traditions disent que ce fut le cordon ombilical.

3. *Évang. arabe*, chap. 5.

des Mages à Jérusalem avait été motivé par une prédiction de Zoroastre qui avait annoncé bien longtemps à l'avance la naissance du Sauveur du monde. En retour des présents que les sages de l'Orient lui offrirent, Marie leur donna un des linges dans lesquels l'enfant Jésus avait été enveloppé [1], et quand, après être retournés dans leur pays, ils jetèrent ce linge dans le feu sacré, en présence des rois, des princes et de tout le peuple accourus pour s'informer du résultat de leur voyage, les flammes ne l'entamèrent point et le laissèrent entièrement intact. Ils se mirent alors à le couvrir de baisers et à le poser sur leurs têtes et sur leurs yeux, en s'écriant : « Voici sûrement la vérité. Quel est donc » le prix de cet objet que le feu n'a pu ni consumer » ni endommager? » Et ils le déposèrent avec une grande vénération dans leurs trésors [2].

Sur la route d'Égypte, les miracles se multiplient à chaque pas. Les langes de l'enfant Jésus, l'eau dans laquelle il a été lavé, le lit dans lequel il a été couché, produisent, par le seul contact, des guérisons inespérées [3]. La plupart des légendes relatives à ce voyage sont d'origine orientale.

En Égypte, la sainte Famille rencontre dans

1. *Évang. arabe*, chap. 7.
2. *Ibid.*, chap. 8.
3. *Ibid*, chap. 11, 17, 18, 27, 28, 30, 31, etc. Des miracles de ce genre se retrouvent dans les Évangiles canoniques, par exemple, dans *Matth.*, IX, 20-22.

une maison où elle avait reçu l'hospitalité, un jeune homme que des sorciers avaient changé en mulet. Sa mère et ses sœurs se désolaient; aucun enchanteur n'avait pu lui rendre sa forme naturelle. Marie mit l'enfant Jésus sur le dos du mulet, et aussitôt le charme fut rompu et le jeune homme reprit la figure humaine [1]. Ce n'est pas le seul enchantement de ce genre que cet Évangile raconte. En voici un autre, tout aussi extravagant. A Bethléhem, des enfants qui ne voulaient pas jouer avec Jésus, s'étaient enfuis et cachés dans un four. Jésus, à leur poursuite, demande aux femmes de la maison où les enfants sont allés. Celles-ci ayant répondu qu'elles l'ignorent: « Qu'est-ce donc que je » vois dans ce four? leur dit l'enfant Jésus. — Ce » sont, répliquent-elles, des chevreaux de trois » ans. — Eh bien, dit le Seigneur Jésus, sortez, » chevreaux, et venez vers votre pasteur. » Aussitôt les enfants, changés en chevreaux, sortirent et se mirent à bondir autour de lui; mais sur les supplications des femmes présentes qui, avec les paroles mêmes d'un passage de l'Évangile de saint Jean [2], lui témoignèrent la confiance qu'il était venu pour guérir et non pour détruire, il rendit aux enfants leur forme naturelle [3].

1. *Évangile arabe*, chap. 20 et 21.
2. *Jean*, II, 24; XVI, 30; XXI, 17.
3. *Évang. arabe*, chap. 40.

Les miracles burlesques racontés dans les autres Évangiles de l'Enfance ne sont pas oubliés ici. On y trouve entre autres celui de la pièce de bois qui, coupée trop courte par Joseph, est allongée à la dimension voulue par Jésus et Joseph qui la tirent chacun par un bout. Mais ici la pièce de bois est destinée, non à un meuble vulgaire, mais à un trône que le roi Hérode avait commandé au charpentier de Nazareth [1]. Au reste, Joseph n'est pas épargné dans cet Évangile. Il y est représenté comme très-peu entendu dans son métier. Aussi avait-il soin, y est-il dit, de se faire accompagner par Jésus qui, chaque fois que le maladroit charpentier avait fait quelque ouvrage trop long ou trop court, trop étroit ou trop large, étendait la main et donnait aussitôt au meuble la forme convenable [2].

Aux prodiges que l'Évangile de Thomas rapporte de Jésus enfant, après le retour de la sainte Famille à Bethléhem, l'Évangile arabe en ajoute quelques autres du même genre. J'ai déjà parlé de celui des enfants changés en chevreaux et rendus ensuite à leur figure première; je citerai encore

1. *Évang. arabe*, chap. 39.

2. *Ibid.*, chap. 32. Il est dit dans cet Évangile que Joseph faisait des portes, des pots à lait, des cribles, des coffres. Justin Martyr (*Dialog. cum Thryph.*, § 88) assure que Jésus avait exercé la même profession, et qu'il faisait des charrues, des jougs et d'autres ouvrages semblables.

celui que l'enfant Jésus accomplit en faveur d'un teinturier auquel il avait joué le mauvais tour de jeter dans une seule chaudière un grand nombre de pièces d'étoffes qui devaient recevoir diverses couleurs. Le teinturier, voyant ses étoffes perdues, se lamentait; mais Jésus se mit à les retirer de la chaudière, et il se trouva que chaque pièce était précisément de la couleur qu'elle devait avoir [1].

Cet Évangile se termine, comme celui du Pseudo-Thomas, par le récit du fait rapporté par *Luc*, II, 41-51, mais surchargé d'une foule d'incidents nouveaux et surprenants. On a d'abord intercalé dans ce récit le passage de *Matthieu*, XXII, 42-45 [2]. On représente ensuite l'enfant Jésus comme également versé dans toutes les sciences. « Il se trou-
» vait là, est-il dit, un philosophe savant dans
» l'astronomie. Il demanda au Seigneur Jésus s'il
» avait étudié la science des astres. Et Jésus, lui
» répondant, exposa quel était le nombre des
» sphères et des corps célestes, quelle en était la

1. *Évang. arabe*, chap. 37. Cette légende est également connue des musulmans. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 150 et 151; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 106 et 107. « Il est relaté dans un livre apocryphe des Perses, intitulé *l'Enfance de Jésus-Christ*, que le Sauveur a exercé le métier de teinturier, et qu'avec une seule teinture, il donnait aux étoffes diverses couleurs. C'est pourquoi, chez les Persans, il est vénéré des teinturiers comme leur patron. » Ange de la Brosse, *Lexicon persicum*, au mot *Tinctoria ars*.

2. Et dans les parallèles, *Luc*, XX, 41-44, et *Marc*, XII, 37.

» nature, ce qui concernait leurs expositions, leur
» aspect trine, quadrat et sextile, leur progression et
» leur mouvement rétrograde, ce qu'était le com-
» put et la prognostication, et bien d'autres choses
» que la raison d'aucun homme n'a scrutées [1].

» Il y avait aussi parmi les docteurs un philo-
» sophe très-savant en médecine et dans les
» sciences naturelles. Il demanda au Seigneur
» Jésus s'il avait étudié la médecine, et aussitôt
» celui-ci lui exposa la physique, la métaphysique,
» l'hyperphysique et l'hypophysique ; il lui dit les
» vertus du corps et les humeurs et leurs effets,
» le nombre des membres, des os, des artères, des
» nerfs, les divers tempéraments chaud et sec,
» froid et humide, et quels en sont les résultats,
» quelles sont les opérations de l'âme dans le corps,
» ses sensations et ses vertus, les facultés de la
» parole, de la colère, du désir, la composition et
» la décomposition, et d'autres choses que l'intel-
» ligence d'aucune créature n'a pu saisir [2]. »

Trois des personnages qui devaient figurer plus tard dans l'histoire évangélique sont mentionnés dans cet Évangile.

C'est d'abord Judas Iscariote. Il n'est encore ici qu'un enfant ; mais il est présenté sous des couleurs qui annoncent déjà ce qu'il sera plus tard. Il

1. *Évang. arabe*, chap. 51.
2. *Ibid.*, chap. 52.

était possédé d'un esprit malin. Un jour que l'enfant Jésus était assis auprès de Joseph, devant la maison qu'il habitait, Judas Iscariote vint s'asseoir à sa droite. Satan commença aussitôt à l'agiter, et Judas chercha à mordre l'enfant Jésus. Ne pouvant y réussir, il lui donna des coups de pied dans le côté droit; l'enfant Jésus se mit à pleurer, et en ce moment Satan sortit de Judas sous la forme d'un chien enragé. C'était là un signe que Judas trahirait le Seigneur, et l'Évangéliste fait remarquer que le côté de l'enfant Jésus qui avait été frappé fut celui qui plus tard fut percé d'un coup de lance [1].

Ce sont ensuite les deux brigands qui furent crucifiés avec le Sauveur. La sainte Famille, en traversant le désert, tomba au milieu d'une troupe de voleurs. Ils étaient endormis, mais deux d'entre eux se réveillèrent; ils se nommaient Titus et Dumachus [2]. Le premier dit à l'autre. Je te prie de laisser ces voyageurs aller en paix, de peur que nos compagnons ne les aperçoivent. Dumachus s'y refusant, Titus lui dit : Je te donnerai quarante drachmes, voilà ma ceinture pour gage. Il la lui présenta en même temps, en le priant de ne pas

1. *Évang. arabe*, chap. 35.

2. Ces deux voleurs sont appelés Dismas et Gestas dans l'Évangile de Nicodème, chap. 9; Matha et Joka, dans Bède le Vénérable, et ailleurs, Justin et Visimus.

appeler et de ne pas donner l'alarme. Voyant ce voleur si bien disposé à leur égard, Marie lui dit : Que Dieu te soutienne de sa main droite et qu'il t'accorde la rémission de tes péchés. Le Seigneur Jésus dit alors à sa mère : « Dans trente ans, ô » ma mère, les Juifs me crucifieront à Jérusalem; » ces deux voleurs seront mis en croix à mes côtés, » Titus à ma droite et Dumachus à ma gauche, et » ce jour-là, Titus me précédera au paradis[1]. »

§ 6.

A ces Évangiles relatifs à la sainte Famille et à l'enfance du Sauveur, il faut joindre une histoire du charpentier Joseph [2], qui nous est parvenue en arabe, mais dont l'original était vraisemblablement en copte. La bibliothèque du Vatican en possède, dit-on, quelques exemplaires dans cette dernière langue. Le texte arabe en fut publié, pour la première fois, à Leipzig, en 1722, par George Wallin, d'après un manuscrit de la bibliothèque royale de Paris.

1. *Évang. arabe*, chap. 23.

2. Thilo la donne en arabe avec une traduction latine, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 3-61; Tischendorf seulement en latin, *Evangelia apocrypha*, p. 115-133; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 19-41; *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1029-1044.

Ce livre est moins une histoire de Joseph, qu'un récit de ses derniers moments. La forme n'en est pas moins étrange que le fond ; le narrateur est Jésus-Christ lui-même, et c'est à ses apôtres qu'il raconte comment mourut ce saint personnage.

Joseph n'est plus ici le maladroit ouvrier de l'Évangile arabe de l'Enfance. Il est de la race royale de David [1] ; et comme il était profondément versé dans la connaissance des saintes Écritures, on l'avait reçu prêtre [2]. Il exerce encore, il est vrai, le métier de charpentier, mais accessoirement et sans doute comme une simple distraction. Dans l'Évangile de la Nativité, il est représenté comme un homme fort âgé, au moment où il est désigné pour l'époux de Marie [3], et dans celui du Pseudo-Matthieu, comme veuf et ayant des enfants d'un premier lit [4]. Ici, on donne des détails précis sur ce premier mariage. Il l'avait contracté à l'âge de quarante ans, et en avait eu quatre fils, Juda, Juste, Jacques et Simon, et deux filles, Assie et Lydie [5]. Joseph perdit sa femme après avoir vécu quarante-neuf ans avec elle. Ce fut alors qu'il reçut Marie de la main du grand-prêtre ; mais il ne de-

1. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 2 et 7.
2. « Il était savant dans la doctrine de la loi, et il fut reçu prêtre dans le temple du Seigneur. » *Ibid.*, chap. 2.
3. *Évang. de la Nativité*, chap. 8.
4. *Évang. du Pseudo-Matthieu*, chap. 8.
5. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 2.

vait l'épouser que plus tard. Elle était depuis trois ans dans sa maison, quand elle mit au monde Jésus. A ce moment, Joseph avait quatre-vingt-douze ans; mais, malgré ce grand âge, il était exempt des infirmités de la vieillesse [1].

On chercherait en vain quelques traits simples et touchants dans le récit de la fin de ce vénérable vieillard. Tout y est entaché de mauvais goût; la sécheresse s'y allie à une déclamation puérile, un dogmatisme étroit y étouffe partout le sentiment. Les regrets que Joseph éprouve sur son lit de mort au souvenir de ses péchés sont exprimés en termes baroques [2]; l'allocution qu'il adresse à Jésus, qu'il invoque comme son protecteur, son libérateur et son Sauveur, est aussi extraordinaire que pleine d'invraisemblances [3], et les consolations que Jésus fait entendre à sa mère, sont en style de liturgie.

« O ma mère chérie, lui dit-il, comme toutes » les créatures engendrées en ce monde, il tombe » sous la nécessité de mourir. La mort a des droits » sur tout le genre humain. Et toi aussi, ô ma » mère vierge, tu dois, comme le reste des mor- » tels, t'attendre à voir finir ta vie; mais ta mort, » aussi bien que celle de ce pieux vieillard, ne

1. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 29.
2. *Ibid.*, chap. 16.
3. *Ibid.*, chap. 17.

» sera pas la mort, mais la vie impérissable jusque » dans l'éternité. Il faut même que je meure quant » au corps que j'ai reçu de toi [1]. »

Cependant la Mort arrive avec la Géhenne et tout son lugubre cortége. A cette vue, Joseph se trouble; mais Jésus repousse la Mort et ses agents, et invoque son Père céleste. Aussitôt Michel et Gabriel descendent du ciel pour recevoir l'âme du mourant, l'enveloppent dans un involucre lumineux et l'emportent dans l'habitation des hommes pieux, à travers la foule des esprits de ténèbres qui se pressent sur leur passage [2].

Cette histoire se termine par une conversation

1. *Hist. du charpentier Joseph.* chap. 18.

2. *Ibid.*, chap. 21-23. Telles étaient les croyances des anciens chrétiens coptes sur la fin des hommes pieux, comme on le voit dans ce curieux passage du second des fragments traduits du copte par M. Dulaurier. « Lorsqu'un homme de bien vient à mourir, y est-il dit, quatre anges se rendent auprès de lui. Ces quatre anges occupent tous un rang égal dans la hiérarchie céleste. L'un se tient debout près de la tête, l'autre auprès de ses pieds, dans l'attitude d'hommes qui de leurs mains frotteraient d'huile le mourant, jusqu'à ce que l'âme s'élève dégagée des liens du corps; un autre tend un linge immense et d'une substance incorporelle, pour y recueillir cette âme sainte, qui elle-même s'y précipite. Un des anges prend les deux extrémités de ce linge par derrière; un autre saisit celles de devant, de la même manière que sur la terre les hommes disposent un corps qu'ils veulent transporter. Un troisième ange les précède chantant des hymnes. Le cortége qui accompagne l'âme s'élève avec elle au travers des airs en se dirigeant vers l'Orient. » *Fragment des révélations apocryphes de saint Barthélemy*, trad. du copte par Ed. Dulaurier, p. 16-18.

étrange, et qui n'est pas cependant hors de propos, entre Jésus et ses apôtres. Ceux-ci s'étonnent, non sans raison, qu'un homme que le Seigneur avait appelé son père selon la chair ait été moins favorablement traité qu'Hénoch et qu'Élie et n'ait pas été enlevé au ciel, comme eux, sans passer par la mort. Le Seigneur leur apprend alors qu'Hénoch et Élie ne sont pas plus exempts que le reste des humains de la nécessité de la mort. A la fin des temps, ils reviendront sur la terre pour mourir [1].

Il ne fallait rien moins que cet enseignement pour que Joseph ne fût pas tenu pour inférieur aux personnages de l'Ancienne Alliance que Dieu avait comblés de ses faveurs [2].

1. *Hist. du charp. Joseph*, chap 30 et 31.

2. J'ai déjà fait remarquer que d'après Irénée, ni Hénoch ni Élie ne devaient goûter la mort, parce qu'ils avaient été supérieurs au péché, qui est la cause de la mort. La tradition sur ces deux hommes pieux de l'Ancien-Testament a donc complétement changé du IIe au IVe siècle; elle a changé, parce que les idées sur le péché se sont modifiées; on ne croit plus qu'il puisse y avoir d'exception à la condamnation qui a été la suite du péché du premier homme. Saint Éphrem parle déjà du retour d'Hénoch et d'Élie sur la terre à la fin des temps, pour y satisfaire à la loi qui veut que tous les descendants d'Adam passent par la mort; dans Photius, *Cod.*, 229, éd. Bekker, p. 252; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 756-761. Saint Augustin s'exprime dans le même sens. Il dit d'Hénoch et d'Élie : Qui sane creduntur in exiguum temporis redituri in has terras, ut etiam ipsi cum morte confligant et quod primi hominis propagini debetur exsolvant. *Contra Julian.*, lib. VI, cap. 30.

§ 7.

Les derniers moments de Marie ont été, comme ceux de Joseph, l'objet de la légende. Ici, comme partout ailleurs, elle s'est très-peu inquiétée de la vraisemblance et elle n'a pas moins dédaigné tout sentiment poétique. Les fictions dont elle a surchargé un sujet en lui-même assurément fort touchant, sont pour la plupart puériles et ridicules. Elles sont reproduites dans plusieurs écrits [1]. Je les exposerai d'après celui qui me paraît le plus complet. C'est un opuscule arabe publié, pour la première fois, il y a dix ans, par M. Max. Enger, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Bonn [2], mais qui paraît avoir été connu, du moins au moyen-âge, dans presque tout l'Orient. Il en existe en effet une traduction, ou, pour mieux dire, une imitation en grec [3], et peut-être aussi avait-il été traduit ou imité en copte. Un fragment d'un ouvrage en cette langue sur la mort de la Vierge, rapporté par

1. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 531-537 et 587-598.

2. *Joannis apostoli de transitu beatæ Mariæ Virginis liber ex recensione et cum interpretatione Maxim. Engeri.* Elberfeld, 1854, in-8° de XIX et 107 pag. On en a une traduction française dans le *Dictionnaire des apogryphes*, t. II, col. 503-532.

3. Thilo, *Actæ S. Thomæ*, p. XVIII; *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 596 599.

Zoega [1] et traduit en français par M. Dulaurier [2], offre des analogies frappantes avec l'écrit arabe sur le même sujet.

Les six chapitres dont il se compose sont précédés d'un long prologue dans lequel il est raconté comment on arriva à la possession de ce livre, et qui a pour but évident de nous apprendre qu'il est l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Les prêtres du mont Sinaï ayant écrit à Cyriaque, évêque de Jérusalem [3], pour lui demander une copie de l'histoire de la vie et de la mort de la sainte Vierge, celui-ci leur répondit que, d'après un livre de la main de Jacques, frère du Seigneur, l'apôtre saint Jean avait écrit, en six chapitres, le récit des derniers moments et de l'Assomption de Marie, et que cet ouvrage devait se trouver à Éphèse. On envoya aussitôt du mont Sinaï des messagers dans cette ville. La Vierge, touchée de leur piété, apparut alors à saint Jean et lui dit : « O mon fils, donne » ton livre qui contient l'histoire de ma sortie de » ce monde, à ces hommes venus à toi depuis le

1. Zoega, *Catalogus codicum copticorum in musæo Borgiano.*

2. *Fragment des révélations apocryphes de saint Barthélemy, etc., trad. du copte par Dulaurier;* Paris, 1835, p. 20-22.

3. Il n'y a jamais eu d'évêque de ce nom à Jérusalem; mais il a existé un Cyriaque ou Hériaque, évêque de Bahnèse en Égypte, grand amateur de fables pieuses. On en fait ici un évêque de la ville sainte. Il sera plus d'une fois question de lui plus loin.

» mont Sinaï, afin que ce soit pour Dieu un sujet de » gloire. » L'apôtre, se rendant à ces vœux, fit connaître aux envoyés du mont Sinaï qu'il allait leur remettre son livre ; et, en effet, ceux-ci étant entrés dans l'église consacrée à saint Jean, le trouvèrent sur l'autel. « Ils le prirent avec une joie » extrême, et ils le donnèrent à un homme pour le » lire à la foule. Le témoignage des Pères, des » prophètes et des autres disciples y était écrit en » hébreu, en grec et en latin. »

Le récit du passage de la sainte Vierge de ce monde au ciel est digne de cette préface. Il commence par nous montrer Marie, allant chaque jour, le matin et le soir, prier au saint sépulcre, sur le Golgotha. Les Juifs forment le dessein de la faire périr, pour mettre fin à cette dévotion de mauvais exemple. Sur ces entrefaites, ils ont connaissance d'une lettre adressée à l'empereur Tibère par Abgare, roi d'Édesse, pour le prier de ne pas trouver mauvais qu'il aille, à la tête d'une armée, châtier les Juifs de l'attentat qu'ils ont commis en faisant mourir le Seigneur. Les prêtres de Jérusalem, renonçant alors à user de violence, prient Marie de se retirer à Bethléhem, et pour éviter une sédition, elle quitte la ville sainte, suivie de trois des vierges qui la servaient.

Le vendredi suivant, se sentant malade, elle demande à Jésus de faire venir auprès d'elle Jean et

les autres apôtres. Jean arrive aussitôt, transporté sur une nuée. La sainte Vierge lui explique alors dans quel lieu il faut l'ensevelir et quelles précautions on doit prendre pour déjouer le complot formé par les Juifs de brûler sa dépouille mortelle. Paul et Pierre sont également transportés miraculeusement de Rome à Bethléhem, Thomas de l'Inde, Matthieu et Jacques de contrées qu'on ne nomme pas. Ceux des apôtres qui étaient déjà morts sont ressuscités : ce sont Philippe, André frère de Simon Céphas, Luc, Simon le Cananéen, Marc et Barthélemy. Il est assez étrange que l'auteur de cet écrit mette Luc et Marc au nombre des apôtres et laisse de côté Jacques, fils d'Alphée, et Labbée, surnommé Thadée [1]. Les Évangiles canoniques étaient-ils donc tombés déjà dans un si profond oubli qu'une aussi grossière confusion fût possible?

Une fois arrivés sur les nuées du ciel, avec la protection des anges qui leur servaient d'escorte, les apôtres célèbrent tous ensemble les louanges du Seigneur, et pendant ce temps les anges, se mêlant à leurs chants, montaient continuellement de la maison de la Vierge au ciel et descendaient du ciel auprès d'elle. La voix du Christ se fit même entendre au milieu de ces pieux concerts. Les Juifs de Bethléhem, épouvantés à la vue de ces prodiges,

1. *Matth.*, x, 2 et 3.

se hâtèrent d'en instruire les prêtres de Jérusalem.

Il accourut aussitôt une foule immense de la ville sainte à Bethléhem pour assister à ce spectacle extraordinaire. En même temps, les malades affluaient de tous côtés auprès de la Vierge et s'en retournaient guéris de leurs maux. Il venait des femmes de tous les pays, de Rome, d'Alexandrie, des lieux les plus éloignés. Les filles des grands, des princes, des rois arrivaient, apportant de riches présents. Celle du roi d'Alexandrie était couverte d'ulcères; elle en fut débarrassée. Le fils de Sophron, roi d'Égypte, fut guéri d'une blessure qu'un lion lui avait faite à la tête. Bien d'autres guérisons eurent lieu. Environ deux mille huit cents malades furent rendus à la santé [1].

Cependant une foule de Juifs partirent de Jérusalem pour chasser Marie de Bethléhem et se saisir des disciples du Christ. Mais à peine avaient-ils fait un millier de pas qu'il se produisit un miracle étrange. Leurs pieds furent arrêtés, et ne pouvant aller à Bethléhem, ils retournèrent à Jérusalem. Les prêtres, de plus en plus troublés, implorèrent l'aide du préfet de l'empereur, et comme celui-ci ne voulait pas se rendre à leurs désirs, ils le menacèrent de le dénoncer à Tibère. Il céda alors et fit

1. Tous ces faits sont présentés de telle sorte qu'ils semblent se passer dans la journée du vendredi. L'auteur de cet écrit ne tient pas le moindre compte du temps ni des distances. Ses récits sont ceux d'un enfant qui n'a pas encore une idée de la réalité des choses.

partir pour Bethléhem une armée de trente mille hommes. Mais tandis qu'elle y entrait, les apôtres, portant la sainte Vierge, étaient transportés sur les nuées à Jérusalem. « Ils passèrent au-dessus de la » tête de leurs ennemis qui ne les virent même pas. »

Ces prodiges répétés ne peuvent convaincre les prêtres de la vanité de leurs coupables complots. Ils veulent brûler la maison dans laquelle la sainte Vierge avait été déposée à Jérusalem [1]. « Ayant pris du feu et du bois, ils se rendirent, suivis d'une grande multitude, à l'endroit où était la bienheureuse Marie. Le préfet et ses compagnons regardaient de loin ce qu'ils faisaient. Et lorsqu'ils furent venus aux portes de la maison, un grand feu sortit de la porte et quiconque s'approchait était brûlé. Beaucoup de Juifs périrent à cette heure et les autres furent frappés de frayeur. » Saisi de terreur, le gouverneur reconnaît que Jésus est le fils de Dieu, et ayant réuni les habitants de Jérusalem, il fait ranger d'un côté ceux qui croyaient en Jésus et de l'autre ceux qui niaient qu'il fût le Christ. Là-dessus, il s'engage sur la messianité de Jésus une controverse qui ne se termine pas à l'avantage des Juifs. Cependant le fils du sultan, qui avait été miraculeusement guéri d'une maladie, monte à cheval, et court à Rome raconter ces merveilleux événements

1. Cet écrit nous apprend que cette maison appartenait à Marie et était située sur la montagne de Sion.

aux disciples que Pierre et Paul avaient laissés dans cette ville.

Le matin du vendredi suivant, l'Esprit saint ordonna aux apôtres de porter Marie à Gethsémané. Un Juif nommé Japhia, ayant voulu saisir le lit sur lequel elle était couchée, un ange lui coupa les mains avec un glaive de feu. Les mains du Juif restèrent attachées au lit. « Alors, Japhia se mit à » implorer les disciples et à pleurer, et, la face » contre terre, il dit : Ayez pitié de moi, ô disciples » de Jésus-Christ rédempteur. Et ils eurent com- » passion de lui, et ils lui dirent : Implore la vierge » Marie dont tu as voulu briser la litière et la pré- » cipiter dans la vallée. Et il se mit à crier et à » dire : O ma Souveraine ! ô Mère du salut, aie » pitié de moi. Et elle dit à Pierre : Rendez-lui ses » poignets, et Pierre les prit et les remit en place, » en disant : Au nom de Jésus le Nazaréen, et par » les prières de sa mère, que ces mains reviennent » à leur place sans douleur, et elles furent réta- » blies dans l'état où elles étaient, et il n'éprouva » aucun mal[1]. »

Voici cependant venir Ève, la mère des humains, Anne, la mère de la Vierge, et Élisabeth, la mère de Jean-Baptiste. Chacune d'elles salue à son tour Marie. Puis vient la foule des patriarches, Adam,

1. *De transitio. beatæ Mariæ*, chap. 4.

Seth, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, David, et tous les prophètes et tous les saints, portés sur les nuées. Ils la saluent également. Hénoch, Élie, Moïse et les prophètes arrivent aussi sur des chars de feu, précédant le Christ qui apparaît enfin, accompagné de douze chars pleins d'une multitude infinie d'anges et entouré des Séraphins et des Vertus.

« O Marie, célébrée dans l'univers entier, dit-il, » me voici. — Seigneur, répond celle-ci. Et Jésus » reprend : « Lève-toi et vois les dons que j'ai » reçus de mon Père. » Et se levant, elle vit la » gloire et la lumière que les yeux ne pouvaient » supporter et qu'il est impossible de décrire. — O » Seigneur, dit Marie, prends-moi avec toi. » Et » le Seigneur lui dit : « Tu seras en ton corps » dans le paradis jusqu'au jour de la résurrection; » les anges te serviront, et ton esprit pur brillera » dans le royaume du Père des béatitudes. »

Les disciples lui demandent alors de prier pour eux et pour le monde, et, se rendant à leurs vœux, elle prie Jésus d'accorder sa grâce aux justes et aux pécheurs, et de veiller d'une manière plus spéciale sur ceux qui se sont réunis sous l'invocation de son nom. Le Seigneur lui répondit qu'il sera fait selon ses désirs.

Le moment suprême était cependant arrivé. Le visage de la Vierge brilla d'une nouvelle splendeur, et le Seigneur, étendant la main, prit son âme pure

qui fut portée aussitôt dans les trésors du Père. Jésus étant remonté à son royaume éternel, escorté par les anges, le corps de Marie fut placé dans une caverne, à l'entrée de laquelle les apôtres posèrent une pierre. Mais pendant qu'ils étaient en prières, la Vierge sans tache fut portée en triomphe au Paradis sur des chars de feu. « Alors une nuée souleva tous les assistants et chacun revint à l'endroit d'où il était parti. Il ne resta que les disciples qui restèrent trois jours en prières, entendant toujours le chant des cantiques célestes. »

Cependant, l'auteur qui a oublié qu'il a fait déjà arriver Thomas de l'Inde à Bethléhem, le fait apparaître en ce moment pour avoir occasion d'imiter la scène racontée dans l'Évangile de Jean, xx, 24-29, mais non sans l'embellir de nombreuses contradictions. Thomas en effet, qui, dans son voyage, porté sur une nuée a rencontré au milieu des airs le corps de la bienheureuse Marie sur les épaules des anges, et leur a même crié de s'arrêter pour qu'elle le bénît, ne laisse pas en arrivant au milieu des autres apôtres, de vouloir à tout prix s'assurer que le corps est dans la caverne, afin, ajoute-t-il, de pouvoir affirmer la vérité de ce qu'on lui raconte. « Tu te défies toujours de ce que nous te disons, lui » font remarquer les autres apôtres, de même que » tu n'as pas eu confiance en nos paroles au temps » de la résurrection du Seigneur, jusqu'à ce qu'il

» t'eût montré lui-même les traces des clous dans » ses mains et de la lance dans son côté. » Et Thomas répond : « Vous savez que je suis Thomas; je » n'aurai pas de repos jusqu'à ce que j'aie vue le » sépulcre où a été enseveli le corps de Marie, sinon » je ne croirai pas. » On ouvrit alors la caverne, et grand fut l'étonnement des apôtres qui crurent que les Juifs avaient enlevé le corps. Heureusement qu'en ce moment, Thomas se ressouvient qu'il a vu la Vierge portée au ciel par les anges, qu'elle l'a béni, et qu'elle lui a même donné sa ceinture [1].

Marie arrivée dans le Paradis et après qu'elle eut reçu les hommages d'Hénoch, d'Élie, de Moïse, des prophètes, des patriarches et des élus, le Seigneur lui montra les biens qu'il a préparés pour les saints, c'est-à-dire des demeures belles et éclatantes,

1. *De transitu beatæ Mariæ*, chap. 2. Cette scène a depuis été un peu mieux arrangée. « Thomas, incrédule à la résurrection de Jésus-Christ, refusa également de croire à la résurrection et à l'assomption du corps de Marie. Lorsqu'il vint au tombeau de Marie avec les autres apôtres et qu'il le trouva vide du corps qu'on y avait déposé trois jours auparavant, il ne voulut pas croire à la résurrection de la Vierge; mais il porta ses yeux au ciel, et il y vit Marie qui montait lentement au milieu des acclamations des anges et des saints. Au même moment, la ceinture de Marie lui tomba du ciel, comme autrefois tomba sur Élisée le manteau d'Élie. Saint Thomas crut alors plus fermement que les autres. On voit cette jolie scène dans un vitrail qui orne la chapelle latérale de l'église de Brou. » Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, p. 287. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 525 et suiv., note 505.

des couronnes splendides et des arbres superbes et parfumés. Il lui fit ensuite visiter les différents cieux, et à mesure qu'elle s'élevait dans les espaces célestes, elle était saluée et louée par les anges, les chérubins, les séraphins, la foudre et le tonnerre, la lumière, la pluie et la rosée, le soleil, la lune et les étoiles, les âmes des disciples, des prophètes et des justes. Alors, « le Seigneur lui fit voir beaucoup de choses telles que l'œil ne peut les apercevoir, ni l'oreille les entendre, ni la langue en parler, ni l'esprit des hommes les comprendre; et ces choses seront données aux fidèles qui viendront au dernier jour et qui en jouiront dans tous les siècles[1]. »

Marie levant ensuite les yeux, vit des tabernacles innombrables, d'où s'élevaient à la fois une odeur d'encens et le chant des cantiques. « Mon » maître et mon Seigneur, dit-elle à Jésus, qui sont » ces hommes qui se tiennent là? — Ce sont les » justes, répond le Seigneur, et cette lumière indi- » que en quel honneur ils sont auprès de moi[2]. »

1. *De transitu beatæ Mariæ*, chap. 5. Cette ascension de Marie à travers les différents cieux pourrait bien être une imitation de divers passages du *Livre d'Hénoch*. L'archange Michel montre aussi au patriarche « toutes les choses cachées des limi- » tes du ciel, les réceptacles des étoiles, des rayons lumineux, » qui venaient éclairer les visages des saints », et le saint ange Uriel lui explique « le cours des luminaires célestes, selon leurs » ordres, leurs époques, leurs noms », etc. *Livre d'Hénoch*, LXX, 4 et suiv.; LXXI, 1 et suiv.

2. Ce qu'il y a ici de plus singulier, c'est qu'il est dit de ces

« Et voici que la bienheureuse Marie vit une » autre région, très-obscure, d'où sortait une » épaisse fumée, ainsi qu'une odeur fétide comme » celle du soufre; un grand feu y brûlait, et un » grand nombre d'hommes y étaient et poussaient » des cris en pleurant. Et la bienheureuse Marie » dit : mon Seigneur et mon Dieu, quels sont ces » gens qui sont dans les ténèbres et qui souffrent » de l'ardeur du feu? » Jésus lui répond que c'est la géhenne, ouverte aux pécheurs et préparée pour leur punition [1]. Marie, qui avait ressenti une grande joie en apprenant le bonheur des justes, « fut saisie » de tristesse lorsqu'elle vit ce qui était préparé » pour les pécheurs, et elle pria le Seigneur d'en » avoir pitié et de les traiter plus doucement, car la » nature de l'homme est débile, et il le promit.

« Alors, la prenant par la main, Jésus la con- » duisit dans le paradis saint et splendide, accom-

hommes qu'ils ne sont pas encore ressuscités; ce sont leurs âmes qui se trouvent au ciel, en attendant le jour de la résurrection qui leur rendra leurs corps, et alors, dit Jésus-Christ à Marie, « ils seront en possession d'une joie plus grande encore » que celle qu'ils goûtent en ce moment. » Hénoch eut aussi le bonheur de contempler les demeures des saints. *Livre d'Hénoch*, XXXIX, 4 et suiv.

1. Hénoch vit aussi « le séjour destiné aux âmes des hommes » injustes et pécheurs, aux âmes de ceux qui ont commis l'ini- » quité et qui se sont mêlés à la société des impies, auxquels » ils ressemblent. Leurs âmes ne seront point anéanties au jour » du jugement; mais, enfermées dans ce lieu, elles n'en sorti- » ront jamais. » *Livre d'Hénoch*, XXII, 14; LIII, 1 et suiv.

» pagnée de tous les saints et de tous les justes [1]. »

Il est raconté ensuite quelques-uns des nombreux miracles opérés par l'intercession de la sainte Vierge. Puis l'auteur de cet écrit fait remarquer que Marie vécut cinquante-neuf ans sur la terre, savoir trois ans avant d'entrer au Temple, douze ans et trois mois dans le Temple, neuf mois enceinte de Jésus, trente-trois ans avec le Seigneur, et enfin onze ans après qu'il fut monté au ciel [2], et il termine par ces paroles qui portent l'empreinte des croyances de son temps : « Nous espérons en son intercession auprès » de son fils bien-aimé pour le salut de nos âmes au » siècle des siècles. Amen. »

§ 8.

L'histoire de la passion ne pouvait manquer de

1. *Liber de transitu Mariæ*, chap. 6.

2. Ces nombres sont entièrement arbitraires. La tradition n'avait pas conservé la moindre donnée historique sur la mère de Jésus. C'est ce que prouve le silence que gardent sur elle et les écrits canoniques et les pères apostoliques qui, la naissance miraculeuse de Jésus exceptée, ne disent pas un mot de la sainte Vierge. Ce qui le prouve encore mieux, ce sont les supputations différentes qu'on trouve dans les autres apocryphes sur la mort et l'assomption de Marie. L'écrit attribué à Méliton la fait mourir vingt-deux ans après Jésus-Christ (Méliton, *Livre du passage de la très-sainte Vierge*, chap. 3), et le fragment du livre copte sur la mort de la Vierge, traduit par M. Dulaurier, « quinze ans après que le Seigneur fut ressuscité d'entre les morts. » *Dictionn. des apocryphes*, t. II, col. 535.

parler à l'imagination des premiers chrétiens et de donner naissance à un cycle de légendes. Elles sont moins nombreuses toutefois que celles qui sont relatives à la sainte famille et à l'enfance du Seigneur. Et cela se comprend. Les Évangiles canoniques ne disant presque rien ni de la famille ni des premières années de Jésus, il y avait ici un champ à peu près complétement vide; la légende pouvait s'y développer librement, sans être arrêtée par des textes bibliques. Le récit de la Passion, au contraire, est raconté au long dans les Évangiles canoniques; la légende se trouva par conséquent enfermée, sur ce sujet, dans un cadre qu'elle ne pouvait ni briser ni dépasser. Ainsi limitée, elle ne put qu'ajouter quelques détails aux faits déjà connus, dont elle ne pouvait changer le fond et avec lesquels elle ne pouvait pas mieux se mettre en opposition.

Tous les écrits apocryphes relatifs à la Passion, d'ailleurs peu nombreux, se rattachent au nom de Pilate et ont eu, sans le moindre doute, pour premier fond, un prétendu rapport du procurateur romain à Tibère, sur le jugement, la mort et la résurrection de Jésus-Christ [1]. Dans cette pièce,

1. Ce rapport est en grec. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 804-813; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 411-425; *Dictionn. des apocryphes*, t. II, col. 757-760; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testam.*, pars 1, p. 300.

la plus naïve ignorance des mœurs, des opinions et des préjugés d'un administrateur romain éclate à chaque ligne. « Je suis obligé, très-puissant Empereur, y fait-on dire à Pilate, quoique saisi de crainte et de terreur, de vous apprendre par ces lettres ce qu'un tumulte a causé dernièrement et ce que fait prévoir la fin de cet événement. A Jérusalem, ville de cette province, que j'administre, la foule des Juifs m'a livré un homme nommé Jésus, l'accusant de plusieurs crimes, sans pouvoir le prouver par de solides raisons. Ils s'accordaient tous cependant à dire qu'il avait enseigné qu'il ne fallait pas observer le sabbat. » Vient alors l'indication de la plupart des miracles rapportés dans les Évangiles canoniques, « miracles, fait remarquer Pilate, plus grands que ceux des dieux que nous adorons. » Le gouverneur romain ajoute que, pour apaiser le tumulte, il a fait flageller Jésus et qu'il l'a fait ensuite crucifier, quoiqu'il n'eût trouvé en lui aucune trace de méfait et de crime. Aussitôt que Jésus fut attaché à la croix, la nature entière fut bouleversée; le soleil s'obscurcit, la lune prit une couleur de sang, les ténèbres couvrirent la terre, le sol s'entrouvrit, des morts ressuscitèrent en grand nombre; Pilate cite parmi eux Abraham, Isaac, Jacob, les douze patriarches, Moïse et Jean-Baptiste. Trois jours après, le soleil jeta une clarté extraordinaire, et au milieu des éclairs, des hommes

couverts de vêtements brillants, environnés d'une grande gloire et suivis d'une grande foule, firent entendre ces mots d'une voix aussi éclatante que le tonnerre : « Le Christ crucifié est ressuscité. » Et aussitôt un grand nombre de Juifs qui avaient accusé Jésus furent engloutis dans les entrailles de la terre, toutes les synagogues de Jérusalem furent renversées et des fantômes terribles se montrèrent en tous lieux.

Cette pièce est suivie d'une note qui nous apprend qu'à la lecture de ce rapport, l'empereur fut indigné de l'injustice de Pilate, et qu'il envoya immédiatement des soldats pour qu'on le lui amenât chargé de chaînes.

A ce rapport écrit en grec, il faut joindre deux lettres latines du procurateur romain. L'une porte cette suscription : *Pontius Pilatus regi Claudio suo salutem;* elle est placée d'ordinaire à la fin de l'Évangile de Nicodème[1]. L'autre, plus courte, a pour suscription ces mots : *Pontius Pilatus Judeæ procurator Tiberio Cæsari imperatori S. P.*, et elle est datée du quatrième jour du mois d'avril. Elle a été imprimée pour la première fois en 1571 par Barth. Chassanié dans la quatrième partie de son *Catalogus gloriæ mundi*. Abr. Gronovius la trouva plus tard dans un manuscrit de Tacite de la biblio-

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testam.*, p. 796-800; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 392-395.

thèque Bodléienne et l'inséra dans la préface de son édition de cet écrivain latin, Leyde, 1721, in-4 [1].

Enfin on a, sous le nom d'Actes de Pilate [2], un récit plus étendu du jugement, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Cet écrit, dont il existe un grand nombre de copies manuscrites dans les principales bibliothèques d'Europe, se trouve tantôt séparé, tantôt joint à un autre, contenant le tableau de la descente de Jésus-Christ aux enfers. Ces deux pièces forment par leur réunion, l'ouvrage connu sous le titre d'Évangile de Nicodème.

Les Actes de Pilate sont-ils une amplification du rapport de Pilate à Tibère, ou bien ce dernier écrit est-il un abrégé du premier, ou bien encore n'y a-t-il aucun rapport de dépendance entre eux? Ce n'est pas le moment de rechercher laquelle de ces trois hypothèses est la plus probable. Mais il importe de faire remarquer que les deux pièces sont conçues dans le même esprit et sont empreintes du même caractère.

Dans les Actes de Pilate, le procurateur romain

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 801 et 802; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 411 et 412.

2. Les *Gesta Pilati* sont en grec, mais on en a une ancienne traduction latine amplifiée et modifiée. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 490-665; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 203-300 et p. 312-367; Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 230-254; *Dictionn. des apocryphes*, t. 1, col. 1101-1120.

s'exprime à peu près comme dans son rapport à Tibère et dans ses deux lettres. Il parle en homme versé dans la connaissance de l'Ancien Testament; il en fait des citations fréquentes; il reproche plus d'une fois aux Juifs leur désobéissance à Dieu; il leur rappelle les bienfaits dont ils ont été comblés constamment, et tout cela en des termes qui se comprendraient très-bien dans la bouche de Jésus-Christ ou dans celle de Jean-Baptiste, mais qui ne peuvent s'expliquer sous la plume d'un gouverneur romain. Il ne trouve rien de répréhensible en Jésus, il le renverrait absous de l'accusation portée contre lui, s'il ne craignait une sédition. Les prêtres juifs, au contraire, appuyés de la majorité du peuple, poursuivent le Seigneur à outrance. Ils ne l'accusent pas seulement de violer le sabbat et d'être un magicien, mais encore de se donner pour le roi des Israélites et pour le fils de Dieu. Jésus n'est pas cependant sans défenseurs. Ses apôtres, il est vrai, gardent ici le silence, ou pour mieux dire, ils ne figurent pas même dans cet écrit [1]. Mais douze personnes considérables de la nation juive, à la tête desquels se place Nicodème, élèvent la voix en sa faveur. Ils sont appuyés de tous ceux que le Seigneur avait délivrés de quelque maladie, et qui viennent raconter leurs guérisons, dans les mêmes

1. Probablement par suite de ce qui est dit *Matth.*, XXVI, 31.

termes qu'elles sont rapportées dans les Évangiles canoniques.

Les continuelles invraisemblances de langage de Pilate, de Nicodème, des autres défenseurs de Jésus et même des prêtres juifs, mises de côté, le récit du jugement du Seigneur ne s'écarte pas trop de celui des Évangiles canoniques. La seule addition notable qu'on y remarque est la légende des étendards romains qui s'inclinent d'eux-mêmes devant Jésus-Christ, à son entrée dans le prétoire [1].

Le récit de la crucifixion est bref. Plusieurs des détails donnés par les Évangiles canoniques y sont omis ; mais on y trouve les noms des deux brigands qui s'appellent ici, celui de droite Dimas et celui de gauche Gestas [2], ainsi que celui du soldat romain qui perça de sa lance le côté de Jésus et qui est appelé Longin [3].

Ce qui suit est, au contraire, un tissu de fables imaginées principalement dans l'intention de ré-

1. Chap. 1.
2. Chap. 10.
3. Ce Longin est devenu un personnage légendaire. D'après la *Légende dorée*, il était le centurion qui resta auprès de la croix du Seigneur par ordre de Pilate. Les miracles arrivés à la mort de Jésus le convertirent à la foi chrétienne. Il renonça alors au service militaire, devint disciple des apôtres et se retira à Césarée, en Cappadoce, où il mena pendant vingt-huit ans une vie monastique et convertit un grand nombre de personnes à Jésus-Christ, soit par ses exhortations, soit par son exemple. La *Légende dorée*, trad. par M. Gust. Brunet, 2e série, p. 49 et 50.

pondre aux objections que les Juifs élevaient contre la réalité de la résurrection du Seigneur. Nicodème et Joseph d'Arimathée, accusés par les prêtres d'avoir pris parti pour Jésus, les accablent de leur côté de reproches. « Savez-vous, scribes et docteurs, leur dit celui-ci, que Dieu dit par le prophète : la vengeance m'appartient. Le Dieu que vous avez mis en croix est puissant ; il m'arrachera de vos mains. Tout le crime retombera sur vous, car le gouverneur a dit, après s'être lavé les mains : Je suis pur du sang de ce juste ; et vous avez répondu à grands cris : Que son sang soit sur nous et sur nos enfants. Puissiez-vous, comme vous l'avez dit, périr à jamais ! » A ces mots, les Juifs irrités jettent Joseph en prison ; mais, ainsi qu'il l'avait annoncé, Dieu le sauva de leurs mains. Miraculeusement délivré, il fut transporté dans son habitation à Arimathée.

Les soldats qui avaient été placés à l'entrée du sépulcre, viennent ensuite annoncer que Jésus est ressuscité. Aux reproches des Juifs ils répondent avec une rare présence d'esprit : Donnez-nous Joseph que vous gardiez en prison, et nous vous donnerons Jésus que nous gardions dans le sépulcre. Les Juifs achètent alors à prix d'argent leur silence ; précaution inutile, car aussitôt arrivent un prêtre, un maître d'école et un lévite qui annoncent qu'ils ont rencontré Jésus en Galilée. Ils l'avaient trouvé assis

au milieu de ses onze apôtres sur le mont des Oliviers[1], et après l'avoir entendu ordonner à ceux-ci d'aller prêcher sa doctrine dans le monde entier et de baptiser toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ils l'avaient vu monter au Ciel. Les prêtres donnent également de l'argent à ces trois hommes pour les engager à se taire et se hâtent de les renvoyer dans leur pays.

Cependant ni les soldats ni les trois hommes de la Galilée ne gardèrent le silence sur les événements extraordinaires dont ils avaient été les témoins. La consternation se répandit parmi le peuple. Ce fut en vain que pour le rassurer, les prêtres lui représentèrent que les trois Galiléens ne méritaient aucune confiance et que les soldats avaient été gagnés par les disciples de Jésus qui avaient enlevé eux-mêmes son corps. On ne réussit pas à le calmer. Sur le conseil de Nicodème, on se décida à faire venir Joseph à Jérusalem pour apprendre la vérité de sa bouche. Mais le récit que fit celui-ci de sa délivrance et d'une entrevue miraculeuse qu'il avait eue avec Jésus-Christ ressuscité, jeta le trouble dans l'âme des prêtres. On fit revenir à Jérusalem les trois Galiléens; on les interrogea l'un après l'autre avec le plus grand soin, et Anne et Caïphe reconnaissant que, d'après l'Écriture elle-même, la parole de

1. Le mont des Oliviers est dans la Judée, et non dans la Galilée.

deux ou de trois témoins qui s'accordent ensemble, ne saurait être contestée, restèrent convaincus de la vérité de la résurrection de Jésus.

§ 9.

Un troisième groupe de légendes se rapportant à la descente de Jésus-Christ aux enfers se trouve réuni dans un écrit qui, joint aux Actes de Pilate, forme l'Évangile de Nicodème [1]. Mais cet écrit a d'abord été indépendant des Actes de Pilate; il en est encore séparé dans de nombreux manuscrits, et c'est sous cette forme que M. Tischendorf en a publié, dans sa collection d'Évangiles apocryphes, le texte grec et deux traductions, il vaudrait peut-être mieux dire, deux imitations en latin, présentant entre elles des différences notables [2].

Carinus et Leucius, fils du grand-prêtre Siméon, étaient ressuscités en même temps que Jésus-Christ et par sa puissance. Anne, Caïphe et d'autres juifs de distinction, instruits de ce prodige, vont les trouver à Arimathée et leur demandent comment et par qui ils ont été rappelés à la vie. Les deux frères

1. Le récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers commence au chapitre 17 de cet Évangile et en remplit les onze derniers chapitres. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 666-795.

2. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 301-311 et 368-410.

demandent du papier, écrivent, chacun de son côté, ce qu'ils ont vu et entendu [1], et leurs écrits déposés en des mains différentes, se trouvent complétement identiques, ni plus ni moins grands l'un que l'autre et sans qu'il y eût même une lettre de différence [2], preuve évidente de la vérité des événements extraordinaires qui y étaient racontés. Tel est le cadre dans lequel est présentée la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers.

La scène se passe dans le lieu souterrain où sont retenus, après leur mort, les saints personnages de l'Ancienne Alliance. Au moment où le drame commence, ils s'entretiennent de leur espérance de voir bientôt la lumière se manifester dans le sombre empire de la Mort. Siméon les confirme dans cette pensée en leur annonçant qu'il a tenu dans ses bras l'enfant qui doit être la lumière des nations et la gloire du peuple d'Israël [3]. Jean-Baptiste, qui survient bientôt après, leur déclare qu'il est envoyé pour les prévenir que dans peu le fils de Dieu viendra visiter ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort [4]. Seth raconte alors à cette respectable assemblée ce que Michel, l'ange du Sei-

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 17.
2. *Ibid.*, chap. 28.
3. Siméon, qui n'est dans *Luc*, II, 25-35, qu'un pieux Israélite, est devenu ici un grand-prêtre.
4. *Évangile de Nicodème*, chap. 19.

gneur, lui a révélé autrefois touchant l'avénement du Christ [1].

Tandis que les hommes pieux se réjouissent de la prochaine venue du Seigneur, Satan, le prince de la mort, et Hadès [2] s'entretiennent aussi de Jésus. Satan déclare à Hadès qu'il s'apprête à s'emparer du prophète de Nazareth qui lui cause des désagréments sans fin, en guérissant ceux qu'il frappe de maladies et en ressuscitant ceux auxquels il enlève l'existence. Hadès, plus prudent, représente à Satan [3] qu'il pourrait bien se lancer dans une entreprise qui tournera à son désavantage et lui sera funeste. « Quel est donc ce Jésus? lui dit-il. S'il est telle-
» ment puissant dans son humanité, je te le dis, en
» vérité, il est tout-puissant dans sa divinité. Per-
» sonne ne peut résister à son pouvoir. Et lorsqu'il
» dit qu'il craint la mort [4], il veut te tromper. »
Quand il apprend de Satan que ce Jésus est celui qui a ressuscité Lazare, il s'écrie : « Je t'en conjure
» par ta puissance et par la mienne, ne l'emmène

1. *Ibid.*, chap. 20.

2. C'est la personnification de l'enfer.

3. Satan se montre déjà ici avec ce caractère de fanfaron et de niais qu'il a constamment dans la littérature du moyen âge, et qui en fait un personnage plus ridicule qu'odieux.

4. Allusion aux paroles de Jésus, *Matth.*, XXVI, 39 et 42, et *Luc*, XXII, 42-44. Seulement, la scène rapportée dans ces passages n'était pas arrivée au moment où Hadès en parle à Satan.

» pas vers moi ; si tu le fais, ceux que je tiens ici en-
» fermés dans la rigueur de la prison et enchaînés
» par les liens non encore rompus de leurs péchés, il
» les dégagera et les conduira par sa divinité à la
» vie qui doit durer autant que l'éternité[1]. »

Ils parlaient encore, quand une voix retentit avec l'éclat du tonnerre et de l'ouragan : « Princes, élevez vos portes, élevez vos portes éternelles, et le Roi de gloire entrera ! » A peine a-t-il entendu ces mots qu'Hadès dit à Satan : « Éloigne-
» toi de moi et sors de mes demeures. Si tu es un
» puissant combattant, combats contre le Roi de
» gloire. Mais qu'y a-t-il de toi à lui? » Et jetant aussitôt Satan hors de ses domaines, il dit à ses impurs ministres : « Fermez les cruelles portes d'airain, poussez les verrous de fer, et résistez vaillamment, de peur que nous ne soyons réduits en captivité, nous qui gardons les captifs. » Ces ordres sont inutiles ; toute l'armée des saints s'écrie : « Ouvre tes portes pour laisser entrer le Roi
» de gloire. »

Alors David rappelle qu'il a prédit les miséricordes du Seigneur et annoncé qu'il briserait les portes d'airain et romprait les verrous de fer[2]. Ésaïe rappelle également qu'il avait prophétisé que

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 21.
2. Dans le texte grec, c'est le *Psaume* XXIV, 7, qui est cité, et, dans le latin, le *Psaume* CVII, 15-17.

les morts se réveilleraient et que ceux qui sont dans le tombeau se relèveraient [1]. En ce moment le Seigneur de majesté arrive sous la forme d'un homme; il illumine les ténèbres éternelles et brise les liens qui retenaient les morts [2].

Hadès, la Mort et leurs impies serviteurs sont saisis d'épouvante; toutes les légions des démons sont frappées de terreur; tous les esprits impurs se courbent devant le Roi de gloire. Et celui-ci, écrasant, dans sa majesté, la Mort sous ses pieds et saisissant Satan, dépouille l'Enfer de sa puissance et commence par amener Adam à la clarté de sa lumière [3].

Cependant Hadès accable Satan de reproches et d'injures : « O Belzébuth, prince de perdition et » chef de destruction, dérision des anges de Dieu, » ordure des justes, qu'as-tu prétendu faire? Tu as » voulu crucifier le Roi de gloire, dans la ruine et » la mort duquel tu nous promettais de si riches » dépouilles. Comprends-tu la folie de ta conduite? » Voici que ce Jésus dissipe par l'éclat de sa divi- » nité toutes les ténèbres de la mort. Il a brisé les » profondeurs des plus solides prisons; il délivre

1. *Esaïe*, XXXVI, 19. On met aussi dans la bouche d'Ésaïe les paroles de saint Paul, 1 *Corinth.*, XV, 55, qu'on a peut-être confondues avec celles qui se trouvent dans *Osée*, XIII, 14.

2. *Évangile de Nicodème*, chap. 22.

3. *Ibid.*, chap. 23.

» les captifs et relâche ceux qui étaient dans les en-
» fers. Nos empires et nos royaumes sont vaincus,
» et nous n'inspirons plus d'effroi à la race hu-
» maine. O Satan, prince de tous les maux, père
» des impies et des rebelles, qu'as-tu prétendu
» faire? Ceux qui, depuis le commencement jusqu'à
» présent, avaient désespéré du salut et de la vie,
» ne font plus entendre ni plaintes ni gémisse-
» ments. Leurs larmes ont été essuyées. O prince
» Satan, possesseur des clefs de l'enfer, tu as
» maintenant perdu par l'arbre de la croix les
» richesses que tu avais acquises par l'arbre de la
» prévarication. Toute ton allégresse a péri, lors-
» que tu as attaché à la croix ce Christ, Jésus,
» Roi de gloire. Tu as agi contre toi et contre
» moi. O Satan, prince de tous les méchants, au-
» teur de la mort, source d'orgueil, pourquoi as-tu
» osé, sans raison, crucifier Jésus injustement et
» amener dans notre région le Saint et le Juste? »

Comme le prince de l'enfer parlait ainsi à Satan, le Roi de gloire lui dit : « Le prince Satan sera
» sous ta puissance, dans la perpétuité des siècles,
» à la place d'Adam et de ses fils qui sont mes
» justes [1]. » Et, étendant sa main, le Seigneur dit :
« Venez à moi, tous mes saints, qui avez mon
» image et ma ressemblance. Vous qui avez été

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 24.

» condamnés par le bois, le Diable et la Mort, » vous verrez que le Diable et la Mort seront con- » damnés par le bois. » Aussitôt il dit à Adam, dont il tenait la main droite : « Paix à toi et à » tous tes fils, mes justes !.. » Adam et tous les saints se prosternant à ses pieds, entonnent un chant d'actions de grâces.

Le Seigneur, étendant la main, fit le signe de la croix sur Adam et sur tous ses saints, et aux acclamations des patriarches et des prophètes, il les enleva de l'enfer [1] et les introduisit dans la grâce glorieuse du paradis. Deux hommes, anciens des jours, vinrent au-devant d'eux. C'étaient Hénoch et Élie, tous deux destinés à reparaître sur la terre aux derniers temps, pour combattre l'Antechrist, à être mis à mort à Jérusalem, et à ressusciter trois jours et demi après, pour être de nouveau enlevés vivants dans les nuées [2].

Tandis qu'Hénoch et Élie expliquaient leurs futures destinées aux rachetés de l'enfer, un homme d'un aspect misérable, portant sur ses épaules le signe de la croix, se présenta pour entrer dans le paradis. C'était le bon larron qui venait, conformément à la promesse de Jésus, prendre place parmi les bienheureux [3].

1. *Évang. de Nicodème*, chap. 25.
2. *Ibid.*, chap. 26.
3. *Ibid.*, chap. 27.

A l'ouïe de ce merveilleux récit des fils de Siméon, les Juifs, vivement impressionnés, rentrèrent en eux-mêmes. Les prêtres ayant, en présence de Pilate, consulté la grande collection des livres qui étaient gardés dans le temple, il fut reconnu, par la supputation des temps [1], que Jésus, qui était apparu au moment prédit par les prophètes, était bien le Christ, le Fils de Dieu, le vrai Dieu tout-puissant, et l'on confessa qu'on ne l'avait crucifié que par ignorance [2].

II

Les légendes rapportées dans les Évangiles apocryphes orthodoxes ne sont pas écloses de l'imagination des auteurs des livres qui les rapportent. Bien avant d'être mises par écrit, elles circulaient parmi les chrétiens, qui n'en mettaient nullement en doute la vérité historique.

Comment se sont-elles formées? dans quel but? dans quel milieu? Quelle est leur valeur réelle?

1. Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que cette supputation des temps n'est conforme à aucune chronologie connue.

2. *Évang. de Nicodème*, chap. 29.

Quelle influence ont-elles exercée? C'est ce qu'il convient d'examiner, avant de considérer de plus près les livres dans lesquels elles ont été recueillies.

§ 1.

Les Évangiles apocryphes orthodoxes, dont on vient de lire l'analyse sommaire, se distinguent des autres Évangiles apocryphes par ce caractère qui leur est commun, que, tandis que ceux-ci s'étendent, comme les Évangiles canoniques, sur l'ensemble de la vie de Jésus, ceux-là n'en embrassent chacun qu'un moment particulier. Les uns, et ce sont les plus nombreux, sont des recueils de légendes relatives à la sainte Famille et à l'enfance de Jésus; d'autres, en plus petit nombre, se rapportent à l'histoire de la Passion; un autre enfin, présente le tableau de la descente du Sauveur aux enfers.

Or, sur ces trois moments de la vie du Seigneur, nos Évangiles canoniques sont bien loin de donner tous les détails qu'une curiosité bien légitime et presque invincible désirerait connaître.

De la famille de Jésus ils ne nous apprennent pas autre chose que le nom de sa mère et celui de l'homme auquel elle était unie, et de sa vie jusqu'à l'âge où il commença son œuvre, que quelques cir-

constances relatives à sa naissance et à ce qui la suivit immédiatement ; Luc seul rapporte un événement de son enfance [1]. — Le récit de la Passion y occupe, il est vrai, une place relativement considérable; mais que de faits laissés dans un demi-jour; que de détails qu'on désirerait plus étendus; que d'incidents on peut supposer y manquer! — La descente aux enfers y est entièrement passée sous silence ; un seul des autres écrits du Nouveau Testament en dit quelques mots pleins d'obscurité [2].

Et cependant qui n'éprouverait une vive satisfaction à connaître de près la famille de laquelle Jésus descendait? à savoir comment furent remplies les années qui s'écoulèrent depuis sa naissance jusqu'au moment où il apparut comme un prophète en Israël? à assister à toutes les péripéties du grand drame qui termina sa vie? à suivre dans le reste du cours de leur existence les divers personnages, même les plus secondaires, qui y jouèrent un rôle? à être témoin de l'effet que produisit sa mort, et plus encore sa résurrection, non pas tant sur ses disciples, ce que nous savons en partie, que sur Pilate qui avait été si facile à le condamner, et surtout sur les Juifs de Jérusalem qui l'avaient poursuivi avec tant d'acharnement? Ce sentiment ne pouvait être étranger aux premiers chrétiens. Ils

1. *Luc*, II, 41-52.
2. 1 *Pierre*, III, 19 et 20.

durent trouver la tradition chrétienne bien réservée[1]; et sous cette impression, par un entraînement facile à comprendre, ils la continuèrent et la complétèrent.

Ce fut sur ce qu'on pourrait appeler les lacunes de l'histoire évangélique que l'imagination des premiers chrétiens s'exerça. En même temps, les faits indiqués seulement par les évangélistes fournirent des cadres vides que l'on se plut à remplir. C'est un fait qu'il importe de ne pas perdre de vue, la légende orthodoxe, je ne parle pas ici de celle qui se développa dans les Églises dissidentes et qui suivit d'autres procédés, la légende orthodoxe, c'est-à-dire celle qui se forma parmi la masse compacte des chrétiens qui constituaient l'Église proprement dite, ne refit pas la vie de Jésus-Christ et ne toucha pas à son enseignement. Elle ne poussa que dans les interstices de la tradition évangélique telle qu'elle est déposée dans les documents sacrés. Partout où elle put se rattacher par quelques points à

1. Telle est bien la pensée qui se montre au fond de ces paroles de l'auteur des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos, quæst.* 116 : « Comme il y a beaucoup de faits et de paroles du Seigneur qui n'ont pas été conservés dans les saintes Écritures, il est raisonnable de rechercher comment Jésus s'était procuré les vêtements qu'il porte après sa résurrection, comme aussi d'expliquer toutes les autres choses qui ne sont pas relatées dans l'Histoire sainte. » *Justini Martyris opera*, p. 469, B.

ces documents, elle eut grand soin de le faire, quoique, il est à peine besoin de le dire, avec une absence complète de sens historique.

Nicodème figure dans le quatrième Évangile comme un pharisien qui n'est pas hostile au Seigneur; on exagéra ce fait, et on fit de ce personnage un avocat de Jésus auprès de Pilate. Celui-ci ne paraît pas avoir eu des préventions malveillantes contre le Seigneur; on le représenta comme ne cédant qu'à regret, et après une longue résistance, devant une révolte imminente. Des deux brigands crucifiés en même temps que Jésus, l'un manifeste des sentiments de justice naturelle et l'autre persiste dans son endurcissement; on imagina une histoire de ces deux hommes pour expliquer la différence de leurs sentiments pour le Sauveur [1].

Un champ plus libre et plus vaste s'ouvrait pour tout ce qui concerne la Famille et l'enfance de Jésus-Christ. L'imagination des premiers chrétiens pouvait ici se donner les plus grandes libertés. Aussi est-ce sur ce sujet que la légende a poussé ses plus vigoureux rameaux.

Qu'était-il advenu à la sainte Famille pendant cette fuite en Égypte que saint Matthieu se borne à annoncer? Dieu l'avait sans doute entourée de sa protection. Que de prodiges avaient été nécessaires,

1. Comparez encore *Évangile arabe*, chap. 5, et *Luc*, VII, 36 et suiv.

sans doute, pour faire surmonter aux faibles fugitifs, un vieillard, une jeune femme et un tout petit enfant, les difficultés de tous genres, les inévitables périls qui les attendaient sur une terre étrangère! La piété naïve des fidèles les suivait, non sans anxiété, à travers le désert, au milieu des idolâtres de l'Égypte; elle se plaisait à se représenter les miracles par lesquels Dieu les avait sauvés de la faim, de la soif, de la dent des bêtes féroces, des attaques des brigands, de la superstition, mère de la cruauté. On se racontait ce qui avait dû arriver dans ce pénible voyage; on finit par croire que ces récits, inventés par l'intérêt qu'inspirait la sainte Famille, avaient un caractère réellement historique.

Et l'enfance du Seigneur, comment s'était-elle passée? Il était impossible qu'elle eût été semblable à celle du commun des humains. A en juger d'ailleurs par les quelques mots qu'en disait saint Luc, Jésus, dans ses premiers ans, avait été aussi extraordinaire que dans son âge mûr. Que de prodiges ne dut-il pas alors accomplir? Quelles connaissances surhumaines ne dut-il pas posséder? On donna ici, il est vrai, dans le travers; on lui supposa une science tenant plus des puériles erreurs de la magie que des conceptions de la saine raison, et les miracles qu'on lui attribua étaient plus propres à manifester sa puissance que la charité infinie qui distingua ses enseignements. Mais cette science était celle des

temps et des lieux où les légendes de l'enfance du Seigneur prirent naissance, et la force paraissait un signe plus manifeste de la divinité que la douceur et la bienveillance. Une fois qu'on se fut imaginé que l'enfant Jésus avait possédé ces connaissances et opéré ces miracles, on fut conduit par une transition inévitable à croire que ce qui avait dû être, avait réellement été.

Quelle piété n'avait pas dû marquer la jeunesse de la Vierge choisie par Dieu pour donner le jour au Sauveur du monde? De quelles faveurs divines n'avait-elle pas dû être entourée dès ses premiers ans? De quelles bénédictions n'avaient pas dû également être comblés ceux de qui elle tenait la vie? Cette Famille, élevée au-dessus de toutes les autres, avait sans le moindre doute joui de faveurs exceptionnelles. Il ne pouvait en être autrement; on aimait à en tracer le tableau, et ce tableau, idéal d'abord, finit par être tenu pour une réalité.

Qu'était devenue Marie après que son divin fils fut enlevé au ciel? Le quatrième Évangile racontait que Jésus, en mourant, l'avait mise sous la protection de son disciple bien-aimé. Mais il n'y avait pas un seul mot, dans les saintes Écritures, sur ses derniers moments. Il n'était pas possible que la mère du Sauveur eût subi le sort commun de la race humaine, que le corps qui avait enfanté le Christ eût senti la pourriture. Elle avait pu mourir, sans doute,

mais certainement son divin fils n'avait pas permis qu'elle restât dans le sépulcre. Il ne pouvait en être autrement ; l'Assomption de Marie était une nécessité pour le sentiment des chrétiens ; elle fut bientôt une incontestable vérité.

Et Joseph, quel intérêt ne devait-il pas inspirer ? Ce chaste époux de la sainte Vierge avait été inévitablement un homme hors ligne. Les écrivains sacrés ne nous apprennent presque rien de sa vie. Pourquoi les évangélistes ne font-ils plus mention de lui, quand ils parlent de la mère, des frères et des sœurs du Seigneur [1] ? Sans doute alors il avait cessé de vivre. Que ses derniers moments avaient dû être édifiants ? La sainte Vierge et le Sauveur l'assistèrent à cette heure suprême ; les anges vinrent certainement recueillir son dernier soupir, et Satan fit de vains efforts pour troubler la fin de ce juste et se rendre maître de son âme.

Tel fut le sentiment qui donna naissance à ces légendes. Dans une pieuse et naïve vénération pour les divers personnages de l'histoire évangélique, on se figura d'abord ce qui avait dû être, on finit par se persuader qu'il en avait été ainsi qu'on se l'était figuré.

1. *Matthieu*, XII, 47; XIII, 55; *Marc*, III, 32; *Luc*, VIII, 20; *Jean*, XIX, 25-27.

Il faut maintenant remarquer que, dans la mise en œuvre de cette donnée première et générale, je veux dire dans la formation des traits de détail de la légende, on a mis souvent à contribution les documents sacrés. C'est ainsi que l'histoire de Joachim et d'Anne, parents de la Vierge Marie, est calquée d'assez près sur ce que le troisième de nos Évangiles canoniques raconte d'Élisabeth et de Zacharie [1] et en partie aussi sur ce qui est rapporté, dans l'Ancien-Testament, d'Elkana et d'Anne, le père et la mère de Samuel [2]. C'est ainsi encore que dans ce qu'on raconte dans l'Évangile arabe, des guérisons opérées par les langes dans lesquels l'enfant Jésus avait été enveloppé [3], on a imité le récit de la guérison de la femme qui toucha le bord du manteau du Seigneur [4].

On a aussi plus d'une fois tenu compte des traditions répandues parmi les Juifs. La légende de la descente du Seigneur aux enfers entre autres contient une foule de traits imités des légendes juives. Ce qu'on y dit des instructions que Seth avait reçues de l'archange Michel, est emprunté, à ce qu'il paraît, à un livre apocryphe attribué à Esdras [5]. C'était également une opinion générale

1. *Luc*, I, 5-25, 57-81.
2. *1 Samuel*, I, 1-11.
3. *Évangile arabe*, chap. 30, 33, 34.
4. *Matth.*, IX, 20-22.
5. *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 387-389.

parmi les Juifs, qu'Adam ressusciterait le premier d'entre les morts. Citons encore l'explication que l'enfant Jésus donne à Zachée, dans l'Évangile de Thomas, des mystères contenus dans les lettres de l'alphabet [1]. La cabale, dont au moins les premiers éléments remontent très-vraisemblablement aux premiers siècles de l'ère chrétienne, attachait une grande importance à des explications de ce genre et trouvait dans les lettres de l'alphabet une foule de sublimes mystères; on en a la preuve dans les chapitres 2-5 du *Sepher Jetzira*.

Un certain nombre des légendes des Évangiles apocryphes orthodoxes se sont formées sous l'influence de doctrines ecclésiastiques. Si l'on a fait de Joseph un vieillard de quatre-vingt-dix ans, au moment où il reçut Marie dans sa maison, si l'on raconte qu'il ne fut pas son époux, mais son tuteur, et comme un second père à la garde duquel les prêtres la confièrent, si on lui a donné une première femme de laquelle il avait eu des fils et des filles, c'est uniquement par suite de la croyance de plus en plus dominante que la mère de Jésus était restée vierge après avoir mis le Seigneur au monde, comme elle l'était auparavant. Les Évangiles parlent des frères et des sœurs de Jésus; on répondit

1. *Évangile de Thomas*, chap. 6; *Évangile arabe*, chap. 48. Irénée, *adv. hæres.* lib. I, cap. 20.

à l'objection qu'on pouvait tirer de là contre la constante virginité de Marie, en faisant naître ces frères et ces sœurs d'un premier mariage de Joseph.

L'histoire de l'ascension d'Hénoch et d'Élie, enlevés au ciel sans avoir passé par la mort, était en opposition avec la doctrine du péché originel. La mort est la conséquence du péché d'Adam; tous les hommes doivent mourir, parce que tous ont péché en Adam, c'est l'apôtre saint Paul qui le dit [1], et voilà cependant deux des descendants d'Adam qui ne sont pas morts. On para à cette difficulté par la légende qu'à la fin des jours Hénoch et Élie reviendraient sur la terre et subiraient le sort commun de toute la race humaine [2]. Cette légende paraît avoir été regardée comme fort importante; elle est du moins reproduite dans deux Évangiles qui sont entièrement indépendants l'un de l'autre, savoir, dans l'histoire du charpentier Joseph (ch. 31) et dans l'Évangile de Nicodème (ch. 25).

1. 1 *Corinth.*, xv, 22.

2. Cette légende n'existait pas encore au IIe siècle. Dans les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, *quæst.* 32, il n'est nullement question de la mort future d'Hénoch et d'Élie; ils y sont, au contraire, déclarés immortels, parce qu'ils n'ont pas désobéi à Dieu, la mort n'étant le résultat que de la désobéissance aux prescriptions divines. *Justini Martyris opera*, p. 411, A.

Certains détails de ces légendes ont été inspirés par le désir de mettre la tradition évangélique en parfait accord avec des croyances universellement admises par les chrétiens. J'en citerai un exemple.

Jésus, en sa qualité de Messie, devait descendre de David. Il est désigné en effet plusieurs fois dans les Évangiles canoniques comme le fils du roi-prophète [1]. Saint Matthieu et saint Luc avaient-ils cru établir cette filiation en rapportant la généalogie de Joseph? Probablement, car autrement on ne s'expliquerait pas du tout la présence d'une pièce de ce genre dans leurs écrits. On s'aperçut plus tard qu'elle ne prouvait rien quant à la descendance du Seigneur, puisque aucun lien de parenté ne le rattachait à Joseph. Si Jésus descend de David, ce dont aucun chrétien ne doutait, ce ne pouvait être que par sa mère [2]. Mais il n'y a pas, dans les Évangiles canoniques, un seul mot sur la tribu à laquelle appartenait Marie. Il fallut suppléer à ce silence. On n'y songea que fort tard. Saint Augustin fut-il le premier à comprendre que, pour affirmer l'origine royale de Jésus, il fallait se rattacher à la filiation maternelle? ou était-il seulement l'écho d'une opinion déjà répandue de son

1. *Matth.*, IX, 27; XV, 22; XX, 30, 31; *Marc*, X, 47, 48; *Luc*, XVIII, 38, 39; *Jean*, VII, 42.
2. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. II, p. 12.

temps? Je ne sais, mais il est certain qu'il protesta avec force contre le manichéen Faustus qui, sur la foi d'un Évangile apocryphe, assurait que Joachim, le père de Marie, appartenait à la tribu de Lévi [1]. Cet ouvrage, n'étant pas canonique, ne pouvait pas, disait saint Augustin, le contraindre, et il était disposé à admettre les hypothèses les plus aventurées sur Joachim ou ses ascendants plutôt que de renoncer à croire que le sang royal eût coulé dans ses veines [2]. Il fallait à tout prix que la sainte Vierge fût de la tribu de Juda et de la famille de David. Au VIe siècle, la légende a suppléé au silence des Évangiles canoniques, et l'Évangile apocryphe de la Nativité de Marie commence par ces paroles : « La bienheureuse et glorieuse Marie toujours vierge, de la race royale et de la famille de David, etc. »

1. On ne sait quel est cet Évangile.

2. Ac per hoc illud quod de generatione Mariæ Faustus posuit quod patrem habuerit ex tribu Levi, sacerdotem quemdam nomine Joachim, quia canonicum non est, non me constringit; sed etiam si hoc crederem, ipsum potius Joachim dicerem aliquomodo ad David sanguinem pertinuisse, et aliquomodo ex tribu Juda in tribum Levi fuisse adoptatum, vel ipsum vel ejus aliquem progenitorem, vel certe in tribu Levi ita natum, ut de stirpe David consanguinitatem aliquam duceret. Augustin, *Opera*, t. VIII, col. 656; *Contra Faustum*, lib. XXIII, cap. 9.

§ 2.

Des souvenirs historiques, conservés par la tradition, n'ont-ils pas eu quelque part à la formation de ces légendes? On l'a prétendu; mais je ne saurais le croire. Le père et la mère de Marie ne sont désignés dans aucun document par d'autres noms que par ceux de Joachim et d'Anne.[1] Est-ce là un indice, comme on l'a soutenu, que ces noms, transmis par une tradition constante, avaient bien réellement appartenu aux personnages auxquels on les donne? En aucune manière. Si la permanence d'une tradition suffisait pour en garantir la vérité historique, on ne devrait pas s'arrêter aux noms de Joachim et d'Anne; il faudrait également tenir pour des faits réels que le soldat qui perça Jésus de sa lance s'appelait Longin, et la femme guérie d'une perte de sang, Véronique; que Joseph était presque centenaire quand il fut uni à Marie; que les mages qui vinrent de l'Orient adorer l'enfant Jésus, étaient au nombre de trois, ni plus ni moins, etc. Si ces deux derniers traits sont des fictions manifestes, des fictions dont l'origine n'est

1. Le père de Marie est désigné chez les Arabes sous le nom d'Amran, *Le Coran, trad. par Savary*, t. I, p. 53; mais ce nom ne se retrouve dans aucune tradition d'origine chrétienne.

pas douteuse et s'explique aisément[1], le caractère de permanence d'une légende ou de quelque détail d'une légende ne peut être une présomption de sa valeur historique. Le nom d'Anne pourrait bien avoir été emprunté à la prophétesse qui reçut l'enfant Jésus dans ses bras[2] et plus probablement encore à la mère de Samuel[3], dont l'histoire a servi, en plusieurs points, de modèle à celle de la mère de la vierge Marie, et celui de Joachim attribué à son père par suite de quelque circonstance accidentelle, dont le souvenir ne s'est pas conservé. Peut-être aussi pourrait-on, en tenant compte du sens étymologique de ces noms, supposer, avec Bollandus, qu'ils ont été donnés aux parents de

1. Joseph a été présenté comme un vieillard, d'un côté, pour établir qu'il avait déjà de nombreux enfants, et, d'un autre côté, pour rendre encore plus certain qu'il avait été étranger à la naissance de Jésus. Quant aux mages, ce sont vraisemblablement, d'après Le Nain de Tillemont, les trois présents offerts par eux à l'enfant Jésus, qui ont donné lieu de dire qu'ils étaient au nombre de trois. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 455. Il est plus probable encore que le sens mystique que l'on attachait au nombre trois est entré pour quelque part dans cette détermination du nombre des mages. Enfin, on voulut aussi voir en eux des représentants des trois grandes nations de l'Orient. C'est bien évidemment dans cette intention que l'un d'eux est présenté d'ordinaire sous les traits d'un nègre; il venait au nom des Éthiopiens reconnaître la divinité du Sauveur, comme les deux autres au nom des Arabes et des Perses.

2. *Luc*, II, 36.

3. 1 *Samuel*, I, 10, 11, 19 et suiv.; II, 1, 11.

Marie pour marquer qu'ils sont les antécédents directs et, en un certain sens, les préparateurs de l'économie de la grâce. Anne signifie, en effet, la grâce, et Joachim [1], Dieu a dressé, a préparé [2].

La légende a dû nécessairement donner des noms aux personnages qu'elle mettait en scène. Et si les noms d'Anne et de Joachim sont toujours attribués aux parents de la Vierge, c'est que la fable de la sainte famille se répandit de bonne heure parmi les chrétiens et ne varia plus que dans quelques détails insignifiants. Il n'est pas une seule donnée historique qui permette de supposer que ces noms n'aient pas été imaginés en même temps que le fond même de la légende. Tout nous oblige à croire que le souvenir des ascendants de Jésus n'existait déjà plus à la fin du premier siècle. C'était de la personne et de l'enseignement du Sauveur, de l'œuvre qu'il avait accomplie, que les apôtres avaient à répandre la connaissance. L'histoire de sa famille était entièrement en dehors de ce cadre, n'y avait rien à faire, et avec d'autant plus de raison que les chrétiens ne tardèrent pas à regarder Jésus, non comme le fils d'un homme, mais comme le fils de Dieu et que dès lors les liens

1. En hébreu יויקים, יויכים ou יהויקים; dans les LXX, Ἰωακίμ, *Deus erexit*, ou encore *Deus stat*.

2. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 483.

qui l'avaient rattaché à l'espèce humaine étaient chose indifférente, sans la moindre importance. Le quatrième Évangile se borne à parler de l'incarnation du Verbe en termes métaphysiques, et l'auteur de l'épître aux Hébreux le compare à Melchisédec, qui était sans père et sans mère[1]. La généalogie de Joseph n'a pris place, dans le premier et le troisième Évangile, que parce qu'il convenait d'établir que Jésus descendait de David, le Christ devant, suivant les croyances messianiques des Juifs, être de la race du roi-prophète. Le nom de Marie, quoique cité plus d'une fois dans les récits évangéliques[2], resta longtemps dans l'ombre; on parle de la naissance miraculeuse du Christ, c'était une preuve de sa mission divine; on s'occupe fort peu, ou, pour mieux dire, pas du tout de sa mère. Ce n'est que quand les pratiques ascétiques se glissent dans le christianisme, quand on se met, à l'exemple des ascètes de l'Égypte et de l'Asie, à attacher une valeur morale à la virginité, que le nom de Marie reparaît avec éclat, et depuis ce moment grandit sans cesse.

On chercherait en vain dans les légendes dont se composent les Évangiles apocryphes orthodoxes, en

1. *Hébreux*, VIII, 3.

2. Mais jamais avec le sentiment de vénération profonde qui se montre dans les Évangiles apocryphes orthodoxes, et même parfois peu révérencieusement. *Matth.*, XII, 46-50; *Jean*, II, 4.

dehors des quelques passages empruntés aux Évangiles canoniques, le moindre fait réellement historique. Les mœurs, les idées, les sentiments des chrétiens de l'âge apostolique y font complétement défaut. Ces écrits sont une preuve aussi triste qu'incontestable de la rapidité avec laquelle le christianisme primitif dégénéra et tomba dans la vulgarité et la superstition. Toutes les légendes relatives à la famille de Jésus en relèvent la position sociale; Joachim est un homme très-riche; Anne, sa femme, a une suivante, une sorte de dame de compagnie; Joseph est tantôt un prêtre, exerçant accessoirement, et pour sa seule satisfaction, l'état de charpentier, tantôt l'entrepreneur en chef des travaux d'entretien du temple. Cette vanité puérile n'était pas dans l'esprit juif. Les rabbins les plus illustres avaient exercé des métiers manuels, sans que leur dignité s'en trouvât blessée [1]. Ce sentiment n'avait pas été moins étranger aux chrétiens de l'âge apostolique [2], Dans le principe, le christianisme avait été la religion des faibles, des pauvres; il s'en

1. Hillel avait, pendant quarante ans, vécu du travail de ses mains. C'était d'ailleurs une coutume sanctionnée par la religion en Israël, d'enseigner un état aux enfants, quelle que fût leur position de fortune. Quicunque filium suum, dit le Talmud, non docet aliquod opificium est ac si doceret eum latrocinium. *Tosaph. in Kiddusch* 1. Winer, *Biblisch. Realworterbuch*, article *Handwerke*.

2. Comme Hillel, saint Paul avait vécu de son travail. Son métier était de faire des tentes. *Actes*, XVIII, 3.

faisait gloire. On n'aurait pas pensé alors à vanter la richesse et la position relevée de la famille du Seigneur.

Une piété puérile, mesquine, déjà semblable à celle qui fleurira plus tard dans la vie cénobitique et monacale, tient une grande place dans presque toutes les légendes des Évangiles apocryphes orthodoxes, principalement dans celles qui sont relatives à la sainte Famille. Joseph et Marie, et avant eux Joachim et Anne, sont des gens confits en dévotion. On leur prête des habitudes dévotes, étrangères aux mœurs juives et fort différentes de la mâle piété des premiers chrétiens.

Pilate n'est plus ici le chevalier romain sceptique et incrédule, qui se rit de la simplicité de ceux qui croient à la vérité. Il tient fort à s'instruire et ne demande pas mieux que de se convaincre de la divinité de Jésus. Il connaît à fond l'histoire des enfants d'Israël, et, du haut de son tribunal, il adresse aux ennemis du Christ des reproches dignes d'être mis dans la bouche d'un prophète [1]. Dans sa relation à Tibère de la condamnation du Seigneur, il parle en chrétien et confesse que les miracles de Jésus sont bien autrement grands que ceux des divinités païennes.

Il n'est pas une seule de ces légendes qui se soit

1. *Évangile de Nicodème*, IX; plusieurs des passages de cette allocution sont tirés de l'Écriture sainte.

formée tout d'une pièce. Sur un premier fond se sont déposées des couches successives. Chacune d'elles a crû avec le temps, jusqu'à ce qu'elle ait atteint son dernier degré de développement. *Crescit eundo*, c'est la loi générale de la formation de la tradition. Il importe même de remarquer qu'elles n'avaient pas toutes, au moment où elles furent recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes, reçu leur forme définitive. Il en est plusieurs qui continuèrent plus tard de s'étendre et de grandir, comme aussi il en naquit de nouvelles qui sont par cela même étrangères à ces Évangiles

Il convient de donner une idée du mode de formation de ces légendes. Ne pouvant les examiner toutes, j'en prendrai deux pour exemples : celle qui est relative à saint Joseph et celle de la descente de Jésus-Christ aux enfers. La première avait atteint tout son développement, quand elle fut recueillie dans l'histoire du charpentier Joseph ; la seconde n'est, dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème, que sous ce qu'on peut appeler sa forme moyenne, elle ne se compléta que plus tard.

Les Évangiles canoniques ne nous apprennent pas autre chose de Joseph sinon qu'il appartenait à la famille de David, et qu'il était un artisan [1]. Il n'y a pas un seul mot qui puisse faire supposer une

1. Voyez dans l'appendice nº 5.

différence d'âge considérable entre lui et Marie. C'est par ce dernier point que la légende commença. Il est aisé d'en comprendre la raison. Il fallait mettre hors de tout doute la virginité constante de Marie; c'était y réussir en grande partie que de présenter Joseph comme un vieillard de plus de quatre-vingt-dix ans. Il n'était plus dès lors que l'époux nominal de la sainte Vierge, ou, pour mieux dire, il était son tuteur plutôt que son époux. Tous les Évangiles apocryphes orthodoxes sont unanimes sur son grand âge. Cet accord est une preuve que ce fut là le point de départ de la légende qui le concerne.

Une seconde couche ne tarda pas à se déposer sur ce premier fait. Dans le Protévangile, les prêtres convoquent tous les Israélites veufs, pour choisir l'époux auquel la sainte Vierge sera unie [1]. Pourquoi donc les veufs? C'est qu'on avait besoin d'expliquer que ceux qui, dans les Évangiles canoniques, sont appelés les frères de Jésus [2] n'étaient pas en réalité ses frères. Comment auraient-ils pu l'être, Marie étant toujours restée vierge? On n'avait pas encore imaginé de prétendre qu'ils étaient les cousins du Seigneur. Cette dernière explication, qui ne date que de Jérôme [3], au-

1. *Protévangile*, chap. 8. Dans l'*Évang. du Pseudo-Matth.*, chap. 8, Joseph déclare qu'il est vieux et qu'il a déjà des enfants.

2. *Matth.*, XII, 47; XIII, 55; *Marc*, III, 32; *Luc*, VIII, 20.

3. Jérôme, *Epist. ad Helvidiam*, § 7 et 8. Augustin, *Adv.*

rait rendu inutile la légende du grand âge et du premier mariage de Joseph. Que sont donc ces frères de Jésus? tout simplement des enfants issus de ce premier mariage de l'époux de la sainte Vierge. Il fallait en conséquence qu'il fût veuf, puisqu'il devait avoir des enfants quand il épousa Marie.

Toute cette histoire est encore vague. Elle se précisa peu à peu; on y mit des dates, des noms propres, en un mot, tout ce qui constitue la réalité vivante. Ces détails étaient arrêtés quand fut écrite l'histoire du charpentier Joseph. On y raconte en effet que ce saint personnage avait contracté son premier mariage à l'âge de quarante ans, qu'il avait vécu quarante-neuf ans avec sa première femme, qu'il était âgé de quatre-vingt-neuf ans, quand Marie lui fut confiée, qu'il ne devait l'épouser que trois ans après, et que c'est avant l'expiration de ces trois ans que Jésus naquit, par conséquent avant qu'il fût l'époux de la sainte Vierge. On n'avait d'abord parlé que des fils de Joseph; on se ravisa plus tard. Il est question dans les Évangiles canoniques, non pas seulement des frères de Jésus, mais aussi de ses sœurs [1]. On donna donc aussi des filles à

Faustum, lib. XXII, §. 35. *In Joann. Homil. X.* Pierre Chrysologue, *Sermo* 49, dans *Opera*, édit. Theoph. Raynaud, Paris, 1639, p. 45. C'est cette opinion que l'Église a définitivement adoptée.

1. *Matth.*, XIII, 56; *Marc*, VI, 3.

Joseph. Il se trouva alors qu'il avait eu de son premier mariage quatre fils, Jude, Juste[1], Jacques et Simon, et deux filles, Assie et Lydie[2],

La légende n'est pas encore complète; il y manque un détail. Il n'est parlé de Joseph dans les Évangiles canoniques que dans les premiers chapitres[3]. Plus tard, quand Jésus eut entrepris sa grande mission de révélateur, il n'est plus fait mention que de sa mère, de ses frères et de ses sœurs. Et Joseph? sans doute il était mort, puisqu'on n'en parle plus; et cela était dans l'ordre de la nature, puisqu'il était tellement âgé, quand il fut uni à la sainte Vierge. On pouvait donc raconter l'histoire édifiante de ses derniers moments; c'est ce qu'on ne manqua pas de faire; l'histoire du charpentier Joseph en est, comme on l'a vu, le récit.

La légende de saint Joseph se trouva ainsi complète.

La légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers mit plus de temps à atteindre sa forme parfaite; elle passa par des phases mieux marquées que la précédente. Le point de départ en est dans un passage fort obscur de la première épître de saint Pierre. Jésus-Christ, y est-il dit, alla prêcher aux esprits

1. On trouve Jozes au lieu de Juste dans *Matth.*, XIII, 55.
2. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 2.
3. *Matth.*, I, 16, 18, 19, 20, 24; II, 13, 14; *Luc*, I, 27; II, 3, 16, 43; III, 23; IV, 22; *Jean*, I, 45; VI, 42.

qui sont en prison, lesquels autrefois, du temps de Noé, furent désobéissants [1]. Le sens de ces paroles semble déterminé par cette déclaration de l'auteur de cette épître, au chapitre suivant : « L'Évangile a été prêché à ceux qui sont morts, afin qu'après avoir été condamnés selon les hommes dans la chair, ils menassent selon Dieu une vie spirituelle [2]. » On peut conclure de là que, dans l'intervalle qui s'écoula de sa mort à sa résurrection, Jésus-Christ annonça l'Évangile du salut à ceux qui étaient détenus dans le sombre empire de la mort.

Cette croyance avait déjà pris une forme plus précise au milieu du second siècle. Justin Martyr la trouve exprimée de la manière suivante dans un prétendu passage de Jérémie, qu'il accusait les Juifs d'avoir fait disparaître des écrits de ce prophète : « Le Seigneur Dieu, y était-il dit, s'est souvenu de ses morts d'Israël, qui sont endormis dans la terre des tombeaux, et il est descendu vers eux pour leur faire connaître la bonne nouvelle du salut [3]. » Ceux auxquels Jésus-Christ se serait adressé dans les enfers sont déterminés avec plus de précision que dans la première épître de saint Pierre ; mais le fond de la croyance est le même.

1. *1 Pierre*, III, 18-20.
2. *Ibid.*, IV, 6.
3. Justin Martyr, *Dialog. cum Tryph.*, § 72.

Irénée l'entend dans le même sens [1], et de son côté Tertullien assure que ce n'est pas seulement pour satisfaire à la loi générale qui pèse sur l'humanité que le Christ est descendu aux enfers, mais que c'est encore pour s'y faire connaître aux patriarches et aux prophètes et les mettre en état d'avoir part aux bénéfices de son œuvre [2].

Clément d'Alexandrie élargit le cercle, sans toutefois le briser. Aux hommes pieux de l'Ancienne Alliance auxquels le Sauveur se manifeste, il joint les hommes justes d'entre les païens, s'appuyant sur cette raison que Dieu ne fait pas acception de personne, et que le juste ne diffère pas du juste, qu'il soit grec ou qu'il vive sous la Loi [3].

Quoi qu'on pense de la vérité historique de la descente de Jésus-Christ aux enfers, on ne saurait méconnaître que l'explication qu'en donnent les écrivains ecclésiastiques du second et du troisième siècle ne soit une grande et belle conception; et l'on ne peut qu'applaudir à ces paroles de Cyrille de Jérusalem : « Voudriez-vous faire participer

1. Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. V, cap. 31. Et propter hoc Dominum in ea quæ sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Irénée, *ibid.*, lib. IV, cap. 27.

2. Tertullien, *de Anima*, § 7, 55 et 58.

3. Clément d'Alex., *Strom.*, lib. VI, cap. 6.

les vivants aux fruits de la grâce et en priver ceux qui ont vécu antérieurement[1] ? »

Mais au IVe siècle, cette pensée élevée n'est plus comprise. Le sens ecclésiastique s'est développé dans la même proportion que le sens philosophique s'est amoindri. Encore un peu, et les sages de l'antiquité seront rejetés avec dédain, avec tous les incrédules, aux peines éternelles. L'œuvre de Jésus-Christ aux enfers tourne au concret plus qu'au spirituel. Qu'a-t-il été faire dans les lieux souterrains? Achever la défaite de Satan, anéantir sa puissance, briser son empire et arracher de ses mains les patriarches et les prophètes qu'il retenait dans ses ténébreuses demeures. Quant au reste des hommes, on ne s'en occupe plus.

C'est dans ce sens grossier que la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers est exposée dans les sermons des orateurs chrétiens du IVe siècle. Elle est devenue un thème de rhétorique. Les prédicateurs en parlent fréquemment, les théologiens très-rarement. Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse, Éphrem, d'autres encore, représentent en termes énergiques et pompeux, Satan vaincu, écrasé sous les pieds du Sauveur, la Mort, jusqu'alors reine des épouvantements, frappée à son tour de terreur, les portes d'airain de l'enfer

1. Cyrille de Jérusalem, *Opera*, édit. Milles, Oxford, 1702, p. 53, *Cateches.*, IV, § 8.

arrachées et brisées, et au-dessus de ces ruines du royaume souterrain, le Christ victorieux emmenant avec lui, vers les demeures éternelles, tous les hommes pieux de l'Ancienne Alliance.

C'est à ce point de développement que l'auteur de la seconde partie de l'Évangile de Nicodème recueillit cette légende. Elle ne s'arrêta pas là cependant. Il y avait une lacune dans ce tableau. Grégoire de Nazianze semble s'en être aperçu le premier. Jésus-Christ tira-t-il des enfers tous les morts sans exception ou seulement ceux qui avaient cru [1]? Poser cette question, c'était la résoudre. Il est évident que les justes seuls avaient pu être délivrés. Et les autres? Ils restèrent certainement sous la puissance de la Mort et de Satan.

Les demeures souterraines n'avaient donc pas été détruites en entier. Une partie en existait encore, celle où étaient les impies, les incrédules, les pécheurs endurcis, les grands criminels. L'enfer se composait, on ne saurait en douter, de deux départements distincts. Il ne pouvait se faire que les hommes pieux de l'Ancienne Alliance, que même les pécheurs repentants ou disposés à la repentance, eussent été confondus dans un même lieu, avec les hommes pervers, incapables de revenir au sentiment du bien, condamnés à des tourments mérités.

1. Grégoire de Nazianze, *Oratio 42 in Pascha.*

Le Sauveur avait brisé les portes de la demeure souterraine où les premiers avaient été retenus jusqu'alors; il avait laissé les seconds dans la ténébreuse prison où ils continuent à subir les peines dues à leurs crimes.

C'est sous cette nouvelle forme que la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers est mise en œuvre dans les *Actes de saint André et de saint Paul,* dont M. Dulaurier a traduit un fragment du copte. Saint Paul, qui a pénétré dans les profondeurs de l'abîme, raconte à saint André ce qu'il y a vu, et termine son récit en ces termes : « J'ai vu » les rues de l'Amentès désertes, personne ne les » habitait, et les portes que le Seigneur avait bri- » sées étaient en morceaux. Tu vois ce fragment de » bois qui est dans ma main et que j'ai rapporté » avec moi; il formait le seuil des portes que le » Seigneur a détruites. J'aperçus aussi dans une » partie de l'Amentès un grand espace dont la vue » était agréable. En ayant demandé la destination, » on me répondit : C'est là qu'habitaient Abra- » ham, Isaac, Jacob et tous les prophètes. J'en- » tendis ensuite une multitude de coupables criant » et gémissant dans un autre endroit; mais je ne » pus les apercevoir. Ayant demandé alors quels » étaient ces lieux, on me dit que c'étaient ceux où » le Seigneur n'avait pas pénétré lors de sa des- » cente ; c'est le séjour des pleurs et des grince-

» ments de dents ; c'est là où vont les meurtriers, » les empoisonneurs, ceux qui précipitent les en- » fants à l'eau [1]. »

Tel est aussi le sens dans lequel saint Augustin entend cette légende. Jésus-Christ descendit aux enfers, d'après lui, pour en retirer Adam, les patriarches, les prophètes et les autres justes qui n'y avaient été renfermés que par suite du péché originel. Quant aux hommes, auxquels, en outre de ce péché originel, on avait à reprocher quelque faute capitale, ils avaient été laissés dans les peines du Tartare ; le Sauveur avait ainsi en partie détruit l'enfer, et en partie il l'avait laissé subsister [2].

Ajoutons enfin que, bientôt, après cette légende fut rattachée à la doctrine du purgatoire, avec laquelle elle n'était pas sans analogie. La partie de l'enfer de laquelle le Sauveur avait retiré les hommes pieux de l'Ancienne Alliance, devint le

1. *Fragments traduits du copte par M. Dulaurier*, p. 28 et 29.

2. Descendit ad inferna, ut Adam protoplastum, et patriarchas, et prophetas, omnesque justos, qui pro originali peccato ibidem detinebantur, liberaret; et ut de vinculis peccati absolutos, de eadem captivitate et inferni loco suo sanguine redemptos, ad supremam patriam et ad perpetuæ vitæ gaudia revocaret. Reliqui qui supra originale peccatum principalem culpam commiserunt, ut asserit Scriptura, in pœnali tartaro remanserunt..... Partim momordit infernum pro parte eorum quos liberavit; partim reliquit, pro parte eorum qui pro principalibus criminibus in tormentis remanserunt. *Augustini opera*, t. VI, col. 1740; *Sermo de Symbolo*, § 7.

séjour temporaire des hommes pieux de la Nouvelle, qui allaient s'y purifier jusqu'à ce qu'ils en fussent délivrés à leur tour comme l'avaient été avant eux ceux des Israélites qui avaient été fidèles à la Loi [1].

§ 3.

Il faut chercher la patrie des légendes recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes non en Occident, mais dans les Églises de l'Orient. C'est des Grecs qu'elles passèrent aux Latins, qui pendant longtemps ne les connurent qu'imparfaitement, et tinrent la plupart d'entre elles pour des inventions des hérétiques. Saint Augustin s'en défiait, peut-être parce qu'il voyait les Manichéens en faire usage, et à la-même époque, Innocent Ier les repoussait, en condamnant les écrits apocryphes qui les contenaient [2]. Quelques-unes, il est vrai, étaient admises sans contestation; mais on en faisait peu d'usage. On a vu que Tertullien, et après lui saint Augustin, n'élèvent pas le moindre doute sur celle de la descente de Jésus-Christ aux enfers. Cependant, tandis que les prédicateurs grecs

1. G. Holger Waage, *De ætate articuli quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus, commentatio*, p. 154.
2. *Epistola ad Exsuperium.*

du IVe siècle en font fréquemment de brillants tableaux dans plusieurs de leurs sermons, les écrivains ecclésiastiques de l'Occident sont, sur ce sujet, de la plus grande sobriété. Tertullien n'en fait mention dans aucune de ses règles de foi; je crois même qu'il n'en parle que dans le passage que j'ai rapporté plus haut, et saint Augustin ne l'expose que dans un seul de ses sermons *De Symbolo*[1]; dans les autres il n'en dit rien, et quoiqu'il ait retouché le Symbole des apôtres usité dans les Églises d'Afrique, il ne paraît pas avoir eu un seul moment l'intention de l'y introduire. Ce fut près d'un siècle après lui, qu'on y inscrivit l'article *Descendit ad inferna*, « il est descendu aux enfers, » qui ne se trouvait auparavant que dans le Symbole des apôtres de l'Église d'Aquilée.

Dans l'Orient, au contraire, ces légendes furent connues de bonne heure; elles y devinrent très-populaires. On en a la preuve dans le grand nombre d'Évangiles apocryphes grecs, syriaques, coptes, dans lesquels elles furent recueillies. On peut supposer avec quelque vraisemblance que c'est là où elles se propagèrent d'abord, qu'elles avaient pris naissance.

On a d'autres raisons de le croire.

1. J'ai cité plus haut ce qu'il en dit. Ce sermon est le premier qu'il composa; il est de l'année même où il fut ordonné prêtre.

Les mœurs et les usages qui sont supposés dans plusieurs des légendes rapportées dans les Évangiles apocryphes orthodoxes, principalement dans les Évangiles de l'Enfance, appartiennent à l'Orient. Ce n'est que là que des enfants peuvent jouer sur les toits des maisons, qui sont toujours surmontées d'une terrasse [1]. Ce n'est que dans la Syrie et dans l'Arabie qu'un homme riche peut garder lui-même ses troupeaux, comme il est raconté de Joachim [2]. Ce n'est que parmi les Juifs qu'une grande douleur se manifeste par les démonstrations auxquelles se livre Joseph, en s'apercevant que Marie est enceinte [3]. Ce n'est encore que parmi des descendants d'Israël qu'a pu se former la légende de Zachée. L'idée d'attribuer une valeur et un sens mystique aux lettres de l'alphabet leur appartient en propre. Nulle autre part que dans les écoles rabbiniques, on n'a cherché des mystères dans les ornements des manuscrits et tenu compte des traits intérieurs, aigus, écartés, redoublés, dont se composaient les caractères de l'écriture ou dont la calligraphie, si estimée en Orient, les embellissait [4].

On pourrait même arriver à un plus grand

1. *Évangile de Thomas*, chap. 9.
2. *Protévangile*, chap. 4.
3. *Ibid.*, chap. 13.
4. *Évangile de Thomas*, chap. 6 et 14.

degré de précision, et répartir les différents groupes de ces légendes entre les diverses Églises de l'Orient. A certains traits caractéristiques, il me semble qu'on peut reconnaître une origine syriaque à la plupart de celles qui sont relatives à la sainte Famille, tandis que d'autres traits paraissent indiquer que celles qui se rapportent à la Passion ont pris naissance à Alexandrie ou dans l'Asie-Mineure. Les légendes qui se rattachent au nom de Pilate sont empreintes d'un sentiment hostile aux Juifs, qui trahit une origine ethnico-chrétienne. Ce n'est guère que parmi des chrétiens sortis du sein du paganisme qu'on pouvait dépeindre le procurateur romain, un païen, comme plus favorable à la cause chrétienne que les enfants d'Israël, et représenter ceux-ci sous les plus noires couleurs, comme on le fait dans les Actes et les diverses Lettres de Pilate. Les Évangiles de l'Enfance, au contraire, ne renferment pas la moindre allusion blessante pour les descendants d'Israël; on ne semble pas même les y tenir pour des ennemis du christianisme.

Quelques détails semblent indiquer pour ces dernières une origine judéochrétienne. On ne saurait en douter pour la légende de Zachée. Elle est tout à fait probable pour celle de la naissance de Jésus dans une caverne. J'ai déjà fait remarquer qu'elle est connue de Justin Martyr, et ce Père de l'Église

tenait, selon toutes les vraisemblances, ses premières notions chrétiennes des chrétiens de la Samarie ou des contrées voisines.

Les légendes relatives à la sainte Famille paraissent être parties de la Syrie, pour s'étendre de là dans l'Arabie, dans la Perse et dans l'Égypte. Elles constituent encore le principal fond des croyances chrétiennes des quelques communautés qui s'y sont maintenues. Elles y éclipsèrent de bonne heure et presque si complétement la tradition canonique, que c'est presque uniquement dans ces légendes que les musulmans ont puisé ce qu'ils racontent de l'histoire primitive du christianisme.

Enfin on a quelque raison de supposer que la plupart des plus anciens Évangiles de l'Enfance ont été composés par des chrétiens appartenant à des Églises judaïsantes, qu'ils ont même été écrits primitivement en syriaque. Le nom de Jacques, auquel est attribué le Protévangile, était en vénération dans ces Églises. L'Évangile arabe a eu sans le moindre doute pour premier fond des documents syriaques. Diverses circonstances semblent indiquer que celui de Thomas était primitivement écrit dans cette langue. Le texte grec que nous en avons, porte tous les caractères d'une traduction; le style embarrassé, confus, incorrect, de plusieurs passages, en semble un indice certain [1].

1. Borberg, *Bibliothek der neutestamentl. Apocryphen*, t. I,

Il est plus difficile de se prononcer sur la patrie de la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers. Sous la forme qu'elle a dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème, elle est empreinte d'une couleur judaïsante assez bien marquée. L'enfer qui y est supposé ne diffère en rien du Scheol. C'est bien là les demeures souterraines dans lesquelles les enfants d'Israël plaçaient ceux qu'ils perdaient; ce qui est dit dans cet écrit des révélations communiquées à Seth par l'archange, se rapporte à une tradition juive, peu connue sans doute en dehors de la famille de Jacob; et il en était probablement de même de la tradition d'après laquelle Adam devait le premier ressusciter d'entre les morts.

Mais en quelque lieu que ces légendes se soient formées, un fait me paraît certain, elles ont pris naissance dans les classes populaires. On peut déjà le conjecturer de cette circonstance assurément fort remarquable, qu'on n'y trouve à peu près point de traces d'enseignement dogmatique. Je n'ignore pas qu'on a voulu découvrir dans plusieurs d'entre elles des intentions théologiques, mais je ne sau-

p. 78, note 33. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, note sur le chap. 13 de l'*Évangile de Thomas*. Les *Actes de Thomas*, qui ont vraisemblablement pris naissance dans le même milieu que l'Évangile du même nom, ont été certainement composés en syriaque. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 1021, note 1080.

rais partager ce sentiment. Quelques-unes ont été, il est vrai, alléguées plus tard comme des arguments polémiques contre certaines hérésies; mais elles ne se formèrent pas dans ce but. Qu'au IVe siècle on ait trouvé dans la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, une réfutation de l'opinion d'Apollinaire, que le Logos tient lieu d'âme humaine au Seigneur, je le veux bien; mais au moment où elle naquit, on ne prévoyait certes pas la future doctrine des deux natures du Christ, et l'on ne pouvait songer à forger si longtemps à l'avance une arme contre l'apollinarisme [1]. Il ne faut voir dans ces fables pieuses que ce qu'il y a, c'est-à-dire des récits naïfs destinés à exalter la sainte Famille et surtout le Sauveur.

On est confirmé dans l'opinion qu'elles naquirent au sein de la foule, quand on considère la profonde ignorance qu'elles supposent dans leurs auteurs. Ce n'est pas aux puérilités qui y abondent que je fais ici allusion : il est inutile de les signaler; l'analyse que j'ai présentée des Évangiles apocryphes orthodoxes les a mises suffisamment en relief. Je veux parler ici des incroyables méprises historiques et géographiques qu'on y rencontre. Chaque fois qu'il y est question d'histoire ou de géographie, on est assuré d'y trouver autant d'erreurs que

1. On verra plus loin que la seconde partie de l'Évangile de Nicodème n'a pas de but dogmatique.

de mots. Il suffira d'en citer quelques exemples.

Dans les Actes de Pilate, le mont des Oliviers, au pied duquel était Béthanie, bourg situé à une demi-heure de Jérusalem [1], est placé dans la Galilée [2]. Dans le prologue de ce même écrit, Joseph et Caïphe sont présentés comme les deux grands-prêtres des Juifs, quand on sait qu'il n'y avait jamais qu'un seul grand-prêtre. Au chapitre premier de l'Évangile arabe de l'Enfance, l'historien juif Josèphe est confondu avec le grand-prêtre Caïphe, erreur étrange dont il est difficile de découvrir l'origine. Dans l'Histoire du charpentier Joseph, cet époux de la Vierge, tout en étant de la tribu de Juda et de la famille de David, est un des prêtres du temple du Seigneur [3], au mépris de la loi de Moïse et de la coutume constante des Juifs, d'après lesquelles ceux là seuls pouvaient exercer le sacerdoce qui étaient de la tribu de Lévi. Dans le Livre de la mort et de l'assomption de Marie, il est parlé d'un roi d'Égypte qui régnait alors et qui s'appelait Sophrin [4]. On y trouve aussi que le fils du préfet de Jérusalem, après avoir été guéri de douleurs d'entrailles par la sainte Vierge, se hâta d'aller à cheval, de cette ville à Rome, pour y raconter aux chrétiens les

1. *Jean*, XI, 18; *Marc*, XI, 1; *Luc*, XIX, 29; XXIV, 50.
2. *Évangile de Nicodème*, chap. 14.
3. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 2, 6 et 7.
4. *Liber de transitu*, chap. 3. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 518.

nombreux miracles opérés par la mère du Christ[1].

Il est évident que des erreurs aussi grossières n'ont pu être commises que par des hommes complétement étrangers à toute culture littéraire.

Enfin la vulgarité de ces légendes est un indice certain du milieu dans lequel elles prirent naissance. Ce n'est pas la naïveté, comme on l'a souvent répété, qui en est le caractère dominant, c'est bien plutôt une conception commune, vulgaire, parfois grossière. Il y a absence totale de cette simplicité touchante et de cette profondeur de sentiments que recouvrent, sans les cacher, les formes rudes et incultes des chants des peuples primitifs. Elles ne diffèrent presque en rien des noëls et des mystères du moyen-âge, dont elles sont en réalité les antécédents, et qui d'ailleurs n'en sont d'ordinaire que des imitations.

On peut donc regarder comme un fait certain que les légendes recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes n'ont pas pris naissance dans le monde lettré où la doctrine chrétienne se formait et se débattait. Elles constituent ce qu'on pourrait appeler le christianisme d'en bas, de la foule peu capable de comprendre le spiritualisme chrétien et

1. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 522. L'auteur de ce récit s'imaginait sans doute qu'on pouvait aller de Jérusalem à Rome comme on allait à Damas ou aux frontières de l'Arabie.

qui le remplaçait par des fables pieuses. Mais c'est là précisément une des raisons qui les recommandent à notre étude. Ces légendes, expression de la manière dont la masse des fidèles entendait le christianisme, sont les seuls documents qui nous permettent de nous faire une idée de l'état religieux des chrétiens des premiers siècles. Les livres des écrivains ecclésiastiques ne nous font connaître que le christianisme d'en haut, je veux dire des lettrés et des savants. Qu'y avait-il au-dessous de cette couche qui naturellement ne descendait pas très-bas? La foi aux prodiges, aux miracles, aux légendes, et cette foi ne différait en rien de celle du moyen-âge.

§ 4.

C'est surtout à cause de l'influence extraordinaire que ces légendes ont fini par exercer sur les croyances et les pratiques de l'Église, qu'il importe de les considérer de près. Les écrivains ecclésiastiques antérieurs au IVe siècle n'en ont qu'une connaissance très-imparfaite. Quelques-uns d'entre eux ont entendu parler de la tradition qui fait naître Jésus dans une caverne aux environs de Bethléhem. Justin Martyr, Origène et Tertullien savent que le Seigneur descendit aux enfers après

sa mort, mais ces détails n'ont pas à leurs yeux une importance telle qu'il faille les introduire dans les symboles ecclésiastiques. Les choses changèrent de face vers le milieu du IVe siècle.

Le christianisme devenu la religion de l'État, l'Église se trouva dans de nouvelles conditions d'existence. Il fallut parler publiquement à la foule, l'entretenir dans la foi, répandre l'instruction et surtout l'édification. La chaire chrétienne fut dressée, et il se forma parmi les chrétiens un nouveau genre de littérature, la prédication, qui eut pour mission de mettre à la portée des fidèles les conceptions métaphysiques des théologiens. On ne pouvait le faire qu'en leur parlant le langage qu'ils comprenaient et qu'en tenant compte de ce qui était leur nourriture religieuse la plus habituelle, c'est-à-dire les légendes répandues dans les classes ignorantes qui formaient naturellement le plus grand nombre.

Les nécessités de la prédication tirèrent sans doute toutes les légendes du cercle des classes peu éclairées au sein desquelles elles avaient pris naissance et étaient restées renfermées jusqu'alors. Ce qui peut le faire croire, c'est que plusieurs docteurs de l'Église continuèrent à faire peu de cas de ce cycle de fables longtemps encore après qu'il avait été comme sanctionné par la poésie et l'éloquence. Mais si le niveau intellectuel n'avait

pas baissé, si l'étude de la philosophie antique n'avait pas été de plus en plus délaissée par les directeurs des Églises, si le flot de la superstition n'avait pas monté, le christianisme d'en bas n'aurait pas si facilement envahi, submergé le christianisme d'en haut, et les légendes populaires remplacé les conceptions plus spiritualistes des Clément d'Alexandrie et des Origène. La plupart des fictions dont elles ne sont que des développements étaient déjà des croyances générales ou allaient le devenir. Les docteurs de l'Église apportaient avec eux, du sein de la masse des fidèles, d'où en définitive ils sortaient, la croyance à la constante virginité de Marie, à la descente de Jésus-Christ aux enfers, à l'assomption de la sainte Vierge. A mesure que le sentiment chrétien perdait de son spiritualisme primitif, il inclinait davantage vers les conceptions concrètes dont les légendes étaient l'expression.

Quoi qu'il en soit, au milieu du IVe siècle, du moins dans l'Orient, les fables pieuses que nous trouvons recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes sont partout accueillies sans défiance et même avec faveur.

Bien différent d'Irénée, qui repoussait comme une invention des hérétiques tout ce qui n'était pas constaté par la tradition écrite ou du moins par une tradition bien établie, et quoique écrivant,

comme lui, contre les hérésies, Épiphane ne voit aucun inconvénient à admettre que le père de Marie s'appelait Joachim [1], et sa mère Anne [2]. Il ne s'arrête pas à ce détail qui, quelque insignifiant qu'il fût en lui-même, ouvrait cependant la porte à bien d'autres fables. Il n'est pas éloigné d'admettre que la sainte Vierge n'est pas morte, comme le commun des humains [3]. Il sait, comme l'enseignait la légende, que Joseph était plus qu'octogénaire, quand il épousa Marie [4], qu'il ne fut son mari que nominalement, qu'il avait eu d'abord six enfants d'une première femme [5].

Grégoire de Nysse fait un usage immodéré des légendes. On retrouve dans un de ses sermons sur la naissance de Jésus-Christ [6] la plupart de celles qui ont été recueillies dans les Évangiles de l'Enfance. Il y raconte que la sainte Vierge fut élevée dès ses jeunes ans dans le temple [7]. Il y assure

1. *Adv. hæres.*, LXXVIII, § 17.
2. *Ibid.*, § 11.
3. *Ibid.*, LI, § 20; LXXXVIII, § 8.
4. *Ibid.*, LXXVIII, § 17 et 20.
5. *Ibid.*, XXVIII, § 7; LI, § 10; LXXVIII, § 8 et 9. Épiphane leur donne d'autres noms que l'*Histoire du charpentier Joseph*, chap. 2; il dit que, d'après l'Écriture, ils s'appelaient Jacques, Jose, Siméon, Jude, Salomé et Marie. Les frères de Jésus sont bien en effet désignés par ces noms dans *Marc*, VI, 3; mais on ne rencontre nulle part dans le Nouveau-Testament les noms de ses sœurs.
6. *Oratio in diem natalem Domini nostri Jesu Christi*, dans *Gregorii Nyssenis operà*; Paris, 1638, t. I, p. 339 et suiv.
7. *Ibid.*, t. I, p. 346 et 347.

dans des termes qui ne diffèrent presque en rien de ceux du Protévangile [1] et de l'Évangile de la Nativité de Marie [2], qu'elle était vierge quand elle conçut, vierge quand elle enfanta, vierge encore après avoir enfanté [3]. Il y parle du bœuf et de l'âne qui, placés de chaque côté de la crèche, adoraient l'enfant Jésus, et il ne manque pas de faire remarquer, comme le fit aussi plus tard l'Évangile du Pseudo-Matthieu [4], qu'il y a là l'accomplissement d'une prophétie [5]. Dans le même discours, il parle des parents de la sainte Vierge, et il ajoute qu'il a appris ce qu'il en dit d'un écrit apocryphe [6], qui est certainement celui que nous avons sous le titre de Protévangile.

La légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers lui est également connue. Il en parle dans un autre de ses sermons [7], et avec des détails assez analogues à ceux qu'on trouve dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème, pour qu'on soit autorisé à croire que cette légende était déjà à cette époque arrêtée dans ses traits principaux [8].

1. *Protévangile*, chap. 19.
2. *Évang. de la Nativité de Marie*, chap. 13.
3. Grégoire de Nysse, *Opera*, t. I, p. 344.
4. *Évang. du Pseudo-Matth.*, chap. 14.
5. Grégoire de Nysse, *Opera*, t. I, p.
6. Ἤκουσα τοίνυν ἀποκρύφου τινὸς ἱστορίας. *Ibid.*, t. I, p. 346, C.
7. *In sancto Pascha et de triduo festo Resurrectionis Christi oratio.*
8. « Les portes de fer de l'empire de la mort furent alors

C'est surtout cette légende que les orateurs et les poëtes chrétiens du IVe siècle aiment à citer et à développer. Elle dut cette préférence, on le comprend sans peine, au caractère dramatique qui lui est propre et aux traits énergiques et brillants qu'elle pouvait fournir à la poésie et à l'éloquence.

Grégoire de Nazianze ou l'auteur de la tragédie de *Jésus souffrant* qu'on lui attribue, représente le Christ vainqueur de l'Hadès, du Serpent et de la Mort, et délivrant tous ceux qui avaient été retenus jusqu'alors dans les lieux souterrains [1].

Chrysostome en déroule plus d'une fois le grandiose tableau devant l'assemblée des fidèles [2]. M. Alf. Maury qui, dans son histoire de l'Évangile de Nicodème, cite plusieurs passages de ce Père de l'Église relatifs à ce sujet, fait remarquer qu'il en parle en des termes qui rappellent souvent ceux de l'Évangile apocryphe [3].

brisées, dit-il; συνετρίβησαν αἱ σιδήραι τοῦ θανάτου πῦλαι. » Grégoire de Nysse, *Opera*, t. I, p. 385, D.

1. Δήψῃ δὲ νεκροὺς, οὐ συλληφθήσῃ νεκροῖς,
Ρύσῃ τε πάντας ὧν ἐλεύθερος μονός.....
Νίκην τε λοιπὸν κατ' ἐναντίων ἔχεις,
Ἅδην, ὄφιν, θάνατον ἰσχυρῶς παντῶν.

Christus patiens, dans *Gregorii Nazianzeni opera;* Paris, 1611, t. II, p. 279, D.

2. *Chrysostomi opera;* Paris, 1738, t. I, p. 564, D; t. II, p. 399; t. IV, p. 459, A; t. V, p. 171, B.

3. *Croyances et légendes de l'antiquité*, par Alf. Maury, 2e éd., p. 301, 302, 304, 309, etc.

Cyrille de Jérusalem sait aussi que le Seigneur est descendu aux enfers pour racheter les justes [1]; que la Mort fut frappée d'épouvante en voyant arriver dans son empire ce nouveau venu qui n'était pas lié de ses chaînes, et qu'elle prit la fuite, tandis que les prophètes, Moïse, Abraham, Isaac, Jacob, David, Samuel, Isaïe, saint Jean-Baptiste, accouraient au-devant du Sauveur [2].

Citons enfin un passage de saint Éphrem, dans lequel cette légende est présentée sous les couleurs les plus vives [3] « Cependant, tandis que la » Mort était dans la joie de son triomphe, que » l'enfer s'enorgueillissait de sa victoire, alors » qu'ouvrant ses portes, il engouffrait indistincte- » ment dans son sein les hommes de tous les âges » et de toutes les générations, et que, comme un » tyran cruel, il sévissait également contre les » bons et les innocents, n'épargnant pas même les » hommes les plus saints, voilà que son audace va » jusqu'à mettre la main sur celui qui est la sain-

1. Κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσεται τοὺς δικαίους. Cyrille de Jérus., *Opera*, p. 53; *Cateches.*, IV, § 8.

2. Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην, δημμῖς τοῖς αὐτόθι μὴ κατεχόμενον... ἔφυγεν ὁ θάνατος..., προσέτρεχον οἱ ἅγιοι, etc. Cyrille de Jérus., *Opera*, p. 197; *Cateches.*, XIV, § 10.

3. J'en emprunte la traduction à M. Alf. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, 2e édit., p. 320 et 321. Voyez dans ce même ouvrage plusieurs autres passages des Pères, relatifs à cette légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers.

» teté et l'innocence même, jusqu'à vouloir ré-
» duire au nombre de ses sujets celui qui est la
» force et la puissance. Il l'entraîne dans son té-
» nébreux empire; il l'y dépose. Succès éphémère,
» car il n'a pu l'y retenir. Ce roi triomphe de son
» ennemi par son courage, et sort de ce séjour
» dans tout l'éclat de son triomphe. Il se saisit de
» la Mort, la terrasse dans son propre empire pour
» l'enchaîner ensuite et l'enfermer dans un cachot
» éternel. Il saisit en outre et foule aux pieds ce
» lâche brigand qui s'en prend sans cesse à notre
» espèce; il déracine cet Enfer dont l'estomac in-
» satiable dévore tous les mortels et décompose
» tous les corps. Les mauvais démons tremblent à
» sa voix; les antres ténébreux de l'Enfer s'é-
» branlent; il culbute et l'armée de la Mort et son
» chef. En présence de sa défaite, la Mort pousse
» des hurlements lamentables qui faisaient reten-
» tir tout l'Enfer.

» Aux rugissements du lionceau, les portes du
» Tartare se sont brisées; les murs de la cité de
» délices se sont ébranlés; les forts sont tombés dès
» que la voix du Christ, du fils du Très-Saint,
» s'est fait entendre. La Mort a été frappée de
» terreur; elle a courbé son front orgueilleux qui
» osait s'élever à l'encontre du Christ, qui l'a châ-
» tiée, renversée et foulée à ses pieds. Le Christ a
» appelé à lui Adam qui croupissait au fond de cet

» obscur cachot, il l'a déchargé de ses chaînes et
» rendu à sa gloire première [1]. »

Les autres légendes tiennent une moindre place que celle de la descente de Jésus-Christ aux enfers, dans les écrits des Pères de l'Église orientale du IVe siècle ; elles ne leur sont pas cependant inconnues. Chrysostôme, en parlant de la virginité constante de Marie, montre qu'il n'est pas étranger à celles que nous trouvons réunies dans les Évangiles de l'Enfance [2].

Une fois admises par les écrivains ecclésiastiques, ces légendes ne pouvaient manquer d'exercer une influence marquée sur les croyances et les pratiques de l'Église. Elles lui ont donné d'abord un grand nombre de saints qui, sans elles, n'auraient certainement pas eu de place dans la vénération des fidèles, qui même n'auraient jamais été connus. Ce sont les légendes recueillies dans les Actes de Pilate, qui seules nous ont appris que la femme que le Seigneur guérit d'une perte de sang [3] s'appelait, Véronique [4], la femme de Pilate Procula [5], le soldat qui perça de sa lance le

1. Saint Éphrem, *Opera*, t. VI, p. 381 et 382.
2. Chrysostôme, *Opera*, t. II, p. 341, A; t. VIII, p. 241, B.
3. *Matth.*, IX, 20-22.
4. *Évang. de Nicodème*, chap. 7. Alf. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, p. 333 et suiv.
5. *Évangile de Nicodème*, chap. 2. Les Grecs célèbrent sa fête le 23 octobre.

côté de Jésus Longin [1], et le bon larron Dismas [2]; et si leurs noms étaient restés inconnus, les légendes postérieures n'auraient certainement pas raconté leur conversion, leurs vertus et leurs miracles, et, par suite, ils n'auraient pas été inscrits au nombre des bienheureux. Ces légendes ont rendu le même service au père et à la mère de la sainte Vierge. C'est à elles que l'on doit d'avoir un saint Joachim et une sainte Anne [3].

Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que, partout où elles sont en désaccord avec les Évangiles canoniques, leur version a été préférée à celle des livres saints.

Saint Matthieu fait naître Jésus à Bethléhem, et saint Luc, plus précis, dans l'étable de l'hôtellerie de cette ville; la légende, au contraire, dans une caverne des environs. C'est à la légende que s'en rapportent Eusèbe [4], Théodoret [5], Épi-

1. *Ibid.*, chap. 10. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 477-479.

2. *Évangile de Nicodème*, chap. 10. Sa fête se célèbre chez les Grecs le 10 mars, et, chez les Latins, le 25 du même mois.

3. Les Grecs célèbrent la fête de sainte Anne, la mère de la Vierge, le 9 décembre, et les Latins le 26 juillet. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 2, p. 402. Celle de saint Joachim est célébrée par les Latins le 20 mars. Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 483 et 484.

4. Eusèbe, *Demonst. evangel.*, lib. III, cap. 2.

5. Théodoret, *de Curandis affectionibus Græcorum*, lib. VIII.

phane [1], Jérôme [2], Chrysostôme [3], comme l'avaient fait d'ailleurs avant eux, Justin Martyr [4] et Origène [5]. Socrate et Sozomène racontent qu'Hélène, mère de Constantin, avait fait élever une église à côté de cette caverne qui avait vu naître le Seigneur [6].

Les Évangiles canoniques parlent des frères et des sœurs de Jésus. La légende les donne pour des enfants de Joseph, issus d'un premier mariage. Au IVe siècle, cette version est adoptée par les Pères de l'Église; elle a été suivie par la plupart des anciens écrivains ecclésiastiques.

Nicodème n'est dans l'Évangile de saint Jean, le seul des écrits du Nouveau-Testament dans lequel son nom soit mentionné, qu'un pharisien penchant vers le christianisme, mais trop pusillanime pour braver l'opinion publique en se déclarant ouvertement pour le Seigneur. La légende, lui prêtant un courage et une hardiesse qui n'étaient certes pas dans son caractère, nous le montre plaidant résolûment devant Pilate la cause de Jésus-

1. Épiphane, *Hæres.*, XX, 47, § 1.
2. Jérôme, *Epistola* XIII et XVII, § 27.
3. Chrysostôme, *Homil. VIII in Matth.*
4. Justin Martyr, *Opera*, p. 303 et 304. *Dialog. cum Tryph.*, § 78.
5. Origène, *Contre Celse*, trad. franç. par Bouhéreau; Amsterd., 1700, in-4o, p. 30.
6. Socrate, *Hist. eccles.*, lib. I, cap. 17; Sozomène, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 2.

Christ, et ne craignant pas de résister en face aux chefs de la synagogue et à la foule ameutée. Sur ce premier fond s'élevèrent plus tard de nouvelles fables. Nicodème, défenseur du Seigneur devant le tribunal du procurateur romain, devint naturellement un chrétien fervent [1], et, malgré les récits contradictoires de la légende sur ses destinées postérieures, l'Église n'a point laissé de l'inscrire au nombre des bienheureux. La mémoire de l'honnête, mais prudent pharisien, est célébrée toutes les années le 3 août.

Certains détails de ces légendes avaient même pénétré dans la liturgie de l'Église romaine. On chantait autrefois dans l'office de la Circoncision du Seigneur : *In medio duorum animalium jacebat in præsepio* : « Il était couché dans la crèche entre les deux animaux, » ainsi qu'il est raconté dans l'Évangile du Pseudo-Matthieu [2].

La fête de l'Assomption de la sainte Vierge n'a pas d'autre origine que la légende. A cette fête [3], on chante dans l'Église romaine : *Assumpta est*

1. Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 154 et 355; t. II, p. 10, 25-29.

2. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 384, note. Dans le Bréviaire romain, on ne trouve actuellement que ces mots : *jacebat in præsepio*.

3. Cette fête, qui se célébrait autrefois en janvier, l'est aujourd'hui, comme on le sait, le 15 août. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. III, p. 343.

Maria in cœlum, gaudent angeli, laudantes Dominum; Maria virgo assumpta est ad ætherum thalamum, in quo Rex regum stellato sedet solio [1]. Les détails relatés dans ces paroles rappellent soit le livre arabe *de Transitu Mariæ*, qui dépeint le chœur des anges entourant la Vierge, au moment où elle est enlevée au ciel, soit celui de Méliton, dans lequel le Seigneur remet l'âme de Marie aux anges pour la porter dans le paradis. Les livres canoniques du Nouveau-Testament ne disent pas un mot de cet événement; ils n'en font pressentir en rien l'accomplissement futur ni même la probabilité. Les écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles n'en parlent pas davantage, excepté Épiphane qui, comme je l'ai déjà fait remarquer, ne semble pas pouvoir croire que la sainte Vierge ait subi le sort commun de tous les mortels. Ce n'est qu'à la fin du VIe siècle que l'assomption de la Vierge est passée dans les croyances générales. Jean Damascène en parle avec tous les détails qu'on retrouve dans les divers livres apocryphes *de Transitu Mariæ* [2].

§ 5.

Un fait moins important, mais digne cependant d'être noté, c'est que l'art chrétien a cherché plus

1. Gori, *ibid.*, p. 344.
2. Métaphraste, dans son *de Ortu, vita et obitu beatæ Vir-*

souvent ses inspirations dans ces légendes que dans les récits des Évangiles canoniques et que, comme l'Église, il a préféré les premières aux seconds, quand il y avait désaccord entre eux.

Dans tous les tableaux d'église, sans exception, anciens ou modernes, Joseph est invariablement représenté sous les traits d'un vieillard, conformément à la donnée constante des Évangiles de l'Enfance [1].

Il n'en est pas un seul dans lequel il ne tienne à la main soit un rameau verdoyant et fleuri, soit une baguette surmontée d'une colombe. On retrouve là la légende du bâton que le grand-prêtre lui remit, quand il fallut, par un miracle, connaître la personne à laquelle la vierge Marie serait confiée [2].

Dans la plupart, sa tête est ornée d'une mitre, parce qu'il a plu à la légende de transformer en prêtre le modeste charpentier de Nazareth [3].

M. Tischendorf rapporte que dans un grand tableau qui se trouve à Venise, on voit la sainte Vierge tout enfant monter seule, et sans aucune

ginis, reproduit également les diverses légendes recueillies dans ces écrits. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 521-536 et 595-598.

1. *Protévang.*, chap. 9; *Évangile de la Nativité de Marie*, chap. 8; *Évangile du Pseudo-Matth.*, chap. 8.

2. *Protévangile*, chap. 9; *Évangile de la Nativité de Marie*, chap. 8.

3. *Hist. du charpentier Joseph*, chap. 2.

aide, les quinze marches du Temple, au grand étonnement de ses parents et de la foule. Cette légende se retrouve dans deux des Évangiles de l'Enfance [1].

Plusieurs églises des monastères grecs ont des tableaux de l'Annonciation, dans lesquels Marie est peinte une cruche à la main, auprès d'une fontaine, au moment où l'ange lui fait connaître les desseins de Dieu à son égard. Cette scène, qui ne répond en rien au récit du troisième des Évangiles canoniques [2], est au contraire conforme à celui des Évangiles apocryphes [3].

Le cycle des légendes de la mort et de l'assomption de la sainte Vierge a été fréquemment représenté par la peinture et la sculpture, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins. Un anaglyphe grec, reproduit par Gori, nous montre Marie sur son lit de mort, entourée des apôtres que Dieu avait ramenés auprès d'elle, des diverses parties du monde [4]. Baronius reconnaît que cette scène est tirée des livres apocryphes [5]. Nous l'avons vue

1. Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 106.

2. *Luc*, I, 28.

3. *Protévangile*, chap. 11; *Évangile du Pseudo-Matthieu*, chap. 9.

4. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. III, p. 340 et 341.

5. Baronius, *Annal. ad ann.* 49, § 14.

dans le livre arabe *de Transitu Mariæ;* elle se retrouve dans l'ouvrage sur le même sujet attribué à Méliton [1], dans un fragment sur la mort de la Vierge, traduit du copte par M. Dulaurier [2], et dans bien d'autres anciens écrits de ce genre.

J. B. Passerus reproduit une peinture grecque dans laquelle la mort de la Vierge, ἡ κοιμησις τῆς θεοτοκου, est représentée avec les mêmes détails que dans le livre arabe *De transitu Mariæ*. Jésus-Christ, entouré des apôtres, reçoit dans ses mains l'âme de sa mère. L'âme est figurée par un tout petit enfant. Sur le premier plan se trouve le Juif dont les mains viennent d'être coupées par un ange qui tient une épée à la main [3].

On trouve également dans une peinture reproduite par Gori, la scène de l'assomption de la Vierge, entièrement conforme au récit qui en est fait dans le livre arabe *de Transitu Mariæ* [4]. Celle qui se voit sur un vitrail de l'église de Brou [5] suppose un développement postérieur de cette légende, puisqu'elle contient un détail qui n'est ni dans l'écrit arabe publié par M. Enger, ni dans le livre

1. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 589 et 590.
2. *Ibid.*, col. 535.
3. J. B. Passerus, *In monumenta sacra expositiones*; Florence, 1759, in-fol., p. 41-44, à la fin du t. III du *Thesaurus*, de Gori.
4. Gori, *ibid.*, p. 342.
5. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, p. 287; *Diction. des apocryphes*, t. II, col. 528.

de la mort et de l'assomption de la Vierge attribué à Méliton.

Il n'est peut-être pas un seul tableau représentant la naissance de Jésus-Christ, dans lequel ne figurent l'âne et le bœuf, de chaque côté de la crèche. « Les sarcophages chrétiens des Catacombes, dit M. G. Brunet, offrent divers exemples de pareilles représentations [1]. » La légende seule parle des deux animaux qui adorent l'enfant Jésus. Les Évangiles canoniques n'en font pas mention.

La légende de la descente de Jésus aux enfers a également fourni à l'art chrétien quelques éléments souvent mis en œuvre. « Plusieurs représentations de l'école byzantine, dit M. Maury, en rappellent d'une manière frappante diverses circonstances. Sur quelques-uns des diptyques décrits par Gori [2], on voit Jésus, les pieds sur les portes de l'enfer, figuré, comme le Ténare, par un antre, ou sur le démon qu'il a terrassé, tirer par la main soit Adam, soit un des saints de l'Ancienne Alliance [3]. Sur la

1. G. Brunet, *Évangiles apocryphes*, 2e éd., p. 211, note 15, et l'ouvrage d'Arringhi, auquel il renvoie : *Roma subterranea*, t. I, p. 185, 347 et 349.

2. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. III, p. 112, 264, 344, *tabul.* XIV, XXXII et L.

3. Et attraxit Adam ad suam claritatem. *Évangile de Nicodème*, chap. 22; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 727, et dans le texte grec, καὶ ἐκράτησε καὶ ἤγειρε τὸν προπά-

porte de la cathédrale de Pise, on a représenté la même scène, Jésus portant la croix, foulant aux pieds Satan ou la Mort [1], et retirant des enfers, caverne qu'ombrage un palmier, les justes entre lesquels on reconnaît à leurs couronnes David et Melchisédec [2].

Cette légende se retrouve dans des peintures de divers manuscrits du IXe au XIIe siècle. Sur un manuscrit grec, publié par d'Agincourt [3], le Christ est représenté portant la croix grecque et gravissant le sommet de l'empire de la Mort. Au fond gît Satan, lié par des chaînes sur les portes brisées de son horrible demeure. Le Sauveur amène à lui les saints [4]. Sur un *Exultet* latin [5], le Christ, entouré d'une vaste auréole, portant la croix latine

τερα Ἀδάμ. *Évangile de Nicodème*, chap. 24; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 740; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 379.

1. Tunc rex gloria majestate sua conculcans mortem et comprehendens Satan principem. *Évangile de Nicodème*, chap. 22; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 727; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 379.

2. Th. Mamachius, *de Animabus justorum in sinu Abrah.*, p. 1020.

3. Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, Peinture, pl. 59.

4. Δεῦρο μετ' ἐμοῦ πάντες ὅσοι διὰ τοῦ ξύλου, et dans le latin : Venite ad me, sancti mei omnes. *Évangile de Nicodème*, ch. 24; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 740 et 741.

5. Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, Peinture, pl. 53.

sur son épaule, prend une main que lui tend un des justes plongés dans les flammes[1]. »

III

Après avoir essayé de donner une idée de l'origine et du caractère des légendes qui ont été recueillies dans les Évangiles apocryphes orthodoxes, et de l'influence qu'elles ont exercée de bonne heure, il convient de jeter un coup d'œil sur ces Évangiles eux-mêmes. Cet examen ne peut manquer de jeter encore quelque jour sur les fables pieuses qui y sont rapportées, et en particulier de nous mettre en mesure de fixer l'âge de chacune d'elles avec un plus grand degré de précision.

§ 1.

Les Évangiles que nous avons à considérer ici ont été composés à peu près de la même manière que nos trois premiers Évangiles canoniques.

1. Alf. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, p. 328-331.

Les auteurs de ces derniers ouvrages ne se proposèrent que de mettre par écrit la tradition chrétienne telle qu'elle était de leur temps, ou pour mieux dire ce qu'ils en connurent. Remplissant uniquement l'office de rapporteur, dans le sens le plus étroit du mot, ils recueillirent ce que les chrétiens au milieu desquels ils vivaient, avaient appris et racontaient à leur tour de la vie et de l'enseignement du Seigneur; ils écrivirent en quelque sorte sous la dictée de la tradition, ou ils réunirent et coordonnèrent des pièces qui n'étaient elles-mêmes que la tradition écrite. Sauf la très-courte préface qui est en tête du troisième de ces Évangiles, et dont la langue et le style rappellent le grec classique, il n'y a rien dans ces écrits qui porte l'empreinte de la personnalité de ceux qui les ont composés. La forme même ne leur appartient pas; cela est évident pour le troisième. Celui qui a écrit la phrase qui sert de préface, aurait présenté tout ce qui suit dans un autre langage et dans un autre style, s'il l'avait rédigé lui-même, c'est-à-dire s'il avait fait autre chose que mettre en ordre des documents antérieurs, soit écrits, soit oraux. On peut conclure de là qu'il en est de même de Matthieu et de Marc, dont les récits ne diffèrent en rien, quant à la forme, de ceux de Luc.

Les Évangiles apocryphes orthodoxes sont également, pour la plupart, des œuvres impersonnel-

les [1]. Pour tous, sans exception, le fond, et pour le plus grand nombre la forme elle-même, furent donnés par la tradition telle qu'elle était à l'époque où chacun d'eux a été mis par écrit. Leurs auteurs, si toutefois il est permis de se servir de ce mot qui, pour la plupart de ces livres, ne répond en aucune façon à la réalité des choses, ne se donnèrent pas d'autre peine que de recueillir les légendes qui se racontaient autour d'eux, et que de les transcrire telles qu'ils étaient habitués à les entendre.

Quelques-uns de ces ouvrages sont, il est vrai, le produit d'un certain travail de rédaction; je veux parler du Rapport de Pilate, des deux parties qui composent l'Évangile de Nicodème, de l'Histoire du charpentier Joseph et du Livre de la mort et de l'assomption de la Vierge. Mais le fond tout entier en fut également fourni par la tradition, et la preuve, c'est que les légendes qui y sont rapportées se trouvent dans une foule d'anciens écrivains ecclésiastiques qui ne les empruntèrent pas certainement à ces livres. Ces apocryphes sont donc comme les autres, des recueils de récits répandus parmi les chrétiens, à l'époque où ils furent composés. La forme sous laquelle ils y sont présentés appartient seule à leurs auteurs, et sauf en quelques très-rares passages, elle fait

1. C'est ce qu'a parfaitement compris Borberg, *Bibliothek der neutestamentl. Apocryphen*, t. I, p. 6.

peu d'honneur à leur goût et à leur jugement.

Tous ces écrits ne sont donc, si je puis ainsi dire, que des transcriptions des légendes nées dans les quatre ou cinq premiers siècles. Et c'est cette circonstance précisément qui leur donne quelque intérêt à nos yeux. Ils lui doivent d'être pour nous des témoins naïfs et véridiques de la rapidité avec laquelle la tradition évangélique s'altéra et se chargea, comme d'une végétation parasite, de fables puériles et ineptes.

On a prétendu que ces Évangiles avaient été écrits dans des intentions dogmatiques et polémiques, c'est-à-dire dans le dessein d'établir des doctrines orthodoxes ou de repousser des opinions tenues pour hérétiques. Je ne saurais me ranger à cette opinion. Comme les légendes qui y sont recueillies, ils n'ont pas pris naissance dans le monde où se débattaient les questions théologiques. Ils ont été composés pour la plupart dans les classes inférieures, et dans tous les cas, dans un milieu qui ne prenait part aux grandes querelles dogmatiques que par le mouvement des passions qu'elles ne pouvaient manquer d'exciter dans l'Église tout entière, mais qui était incapable de les comprendre, de s'en rendre compte et de les juger. Quelques-uns, il est vrai, pourraient bien avoir eu pour auteurs de hauts dignitaires de l'Église : je veux parler de l'Histoire du charpentier Joseph et du Livre de la

mort et de l'assomption de la Vierge; mais ils appartiennent à une époque et à un pays où dominait, avec le monachisme, une ignorance profonde et où la superstition avait de bonne heure envahi la religion. En somme, ces Évangiles constituèrent pendant longtemps une sorte de littérature religieuse inférieure, au-dessus de laquelle se développa, dans une indépendance presque complète, la grande littérature théologique.

Qu'on les examine de près, on n'y découvrira pas un mot qui trahisse une intention polémique. On n'y trouve ni anathème contre des dissidents, ni même la moindre allusion à des adversaires de l'Église. Les fictions qu'on y raconte et les faits évangéliques qu'on y mêle en une certaine proportion, supposent sans doute certaines croyances, et ces croyances pouvaient devenir la base de certains dogmes; elles le devinrent même plus tard [1]. Mais on ne voit pas que les auteurs de ces écrits portent si loin leurs vues. Ils se meuvent dans le cercle de la foi obscure; ils ne montrent nulle part la moindre préoccupation théologique. C'est leur accorder une portée d'esprit qu'ils n'avaient pas que de prendre leurs compilations pour des écrits de tendance. La seule tendance qui s'y montre est la superstition la plus aveugle.

1. Par exemple, tout le cycle des doctrines relatives à la sainte Vierge se trouve déjà en germe dans la plupart de ces écrits.

C'est se créer à plaisir des chimères que de voir dans les Évangiles de l'Enfance le dessein de réfuter les sectaires qui soutenaient que Jésus n'était devenu le Christ qu'au moment où, après avoir été baptisé par Jean, il avait reçu le Saint-Esprit. On prétend en vain que le récit des miracles de l'Enfant Jésus a pour but de prouver que, dès son jeune âge, il fut le maître de la nature et, par conséquent, participant à la divinité. Ces légendes sont telles qu'elles excluent toute arrière-pensée dogmatique. Elles portent en elles-mêmes la preuve qu'elles ne sont issues que d'une pieuse crédulité, avide de retrouver dans l'enfance de Jésus des prodiges analogues à ceux que les Évangiles canoniques racontent de son âge mûr. On ne saurait attribuer d'autre mobile que ce sentiment à ceux qui les ont mises par écrit.

C'est principalement dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème qu'on a voulu voir des intentions polémiques et dogmatiques. Cet écrit aurait été dirigé, assure-t-on, contre Apollinaire. On en donne deux raisons :

On prétend d'un côté que la légende qui y est mise en œuvre, implique que ce fut, non la nature divine de Jésus, mais sa nature humaine qui descendit dans l'empire de la Mort et de Satan, son corps étant resté dans le sépulcre. Il suivrait donc de là que Jésus-Christ, contrairement à l'assertion

d'Apollinaire, avait une âme humaine, une âme de même nature que la nôtre.

D'un autre côté, on fait remarquer que la seconde partie de l'Évangile de Nicodème fut composée, selon toutes les vraisemblances, au IVe siècle, c'est-à-dire à l'époque à laquelle l'erreur d'Apollinaire se produisit et rencontra une vive opposition [1].

Que conclure du rapprochement de la date et du sujet de cet écrit, sinon qu'il fut composé contre cette hérésie [2]?

Ces raisons me paraissent insuffisantes. J'ai déjà fait remarquer qu'Athanase est le seul des anciens écrivains ecclésiastiques qui ait opposé à l'apollinarisme la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, et qu'aucun autre des Pères de l'Église qui ont écrit contre cette hérésie n'y a eu recours. J'ajouterai maintenant que, pour la faire valoir contre Apollinaire, il faut l'entendre dans un certain sens, et elle n'est entendue dans ce sens ni par la majorité des Pères de l'Église, ni dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème.

Elle ne peut, en effet, devenir un argument en faveur de l'âme humaine de Jésus-Christ, qu'à la condition d'admettre que la partie divine du Sau-

1. Apollinaire mourut probablement en 380.

2. King, *Historia symboli apostolorum*, cap. 4, § 66. Alfred Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, p. 324 et suiv.

veur n'a pu descendre dans l'empire de la Mort et de Satan. Or cette supposition, qui est la base nécessaire du raisonnement que l'on en tire, pour prouver que le Seigneur avait une âme humaine, ne s'impose pas rigoureusement, bien loin de là. La plupart des anciens écrivains ecclésiastiques ne s'y sont pas arrêtés. Justin Martyr ne fait aucune distinction entre la divinité et l'humanité du Christ descendant aux enfers. Celui qui va annoncer la bonne nouvelle du salut aux morts d'Israël endormis dans la terre des tombeaux, c'est le Seigneur-Dieu, Κύριος ὁ Θεος [1]. Épiphane, le grand ennemi des hérésies, ne trouve rien de contraire à l'orthodoxie à soutenir que la nature divine du Sauveur accompagna son âme aux enfers, et que ce fut par la vertu de cette nature divine qu'il en fit cesser les douleurs [2]. Telle est aussi l'opinion de Gaudence [3], de l'école d'Augustin [4], et de

1. Justin Martyr, *Opera*, p. 298, *Dialog. cum Tryph.*, § 72.

2. Épiphane, *Expositio fidei*, § 17; *Opera*, éd. Migne, t. II, col. 816.

3. Corpore in sepulcro posito, divinitas cum anima hominis in inferna descendens. Gaudentius, *ad Benevol. sermo* 10.

4. Descendit ad inferna, id est, in anima comitante divinitatem, corpore vero in sepulcro quiescente. *Augustini opera*, t. v, col. 2071, *sermo* 240, § 1. Augustin ne trouve rien d'impossible à la présence de la divinité de Jésus-Christ dans les enfers. Jésus-Christ, dit-il à Évodius, était dès avant sa mort, et dans le sein d'Abraham par sa sagesse et sa présence béatifique, et dans les enfers par sa puissance vengeresse; car où n'est-il pas, quant à

presque tous les anciens écrivains ecclésiastiques.

Quel argument peut-on tirer de cette légende contre Apollinaire, si la divinité du Christ l'a accompagné aux enfers, et, à plus forte raison, si c'est le Seigneur-Dieu, comme dit Justin Martyr, qui y est descendu? Et c'est précisément dans ce dernier sens qu'elle est présentée dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème. Il n'y est pas fait une seule allusion à l'âme de Jésus-Christ, le mot n'y est même pas. Le Sauveur y est toujours le Roi de gloire[1], le Seigneur de Majesté[2], le Christ[3], le Seigneur Dieu[4]; c'est par l'éclat de sa divinité qu'il dissipe les ténèbres de la Mort[5], c'est comme rédempteur qu'il descend dans l'Hadès[6].

Sous cette forme, la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ne peut fournir le moindre argument contre l'apollinarisme, et ce n'est pas ainsi qu'aurait dû la comprendre et la présenter quiconque aurait eu l'intention de la tourner contre cette hérésie. Aussi cette intention ne peut être attribuée en aucune sorte à l'auteur de cet écrit. Il

sa divinité qui ne saurait être contenue ni renfermée par aucun lieu? *Epistol.*, CLXIV, § 8.

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 22, 23, 24.
2. *Ibid.*, chap. 22.
3. *Ibid.*, chap. 23 et 24.
4. *Ibid.*, chap. 25.
5. *Ibid.*, chap. 24.
6. *Ibid.*, chap. 25.

parle du Seigneur sur le ton de la foi naïve de son temps; on ne saurait combiner ses paroles avec la moindre intention polémique, et l'impression que laisse la lecture de cette pièce, c'est que celui qui y a mis en œuvre la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ne se proposait pas d'autre but que de contribuer à l'édification des fidèles.

§ 2.

Les Évangiles apocryphes orthodoxes sont, comme les légendes qui y sont recueillies, d'âges fort différents. Les trois plus anciens sont le Protévangile de Jacques, l'Évangile de Thomas et le Rapport de Pilate sur le jugement, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Le Protévangile, recueil de fables relatives au père et à la mère de la sainte Vierge et à celle-ci jusqu'au moment où elle mit au monde Jésus, dont la naissance y est aussi racontée, fut, comme je l'ai dit, rapporté d'Orient par Guill. Postel qui lui donna le nom sous lequel il est désigné depuis, parce que les faits qui y sont racontés sont antérieurs à l'histoire évangélique proprement dite. Mais il en existait à cette époque bien d'autres exemplaires en Occident; seulement ils étaient ensevelis dans la poussière des bibliothèques [1].

1. Le *Protévangile* était connu dans l'Occident au moyen-

Ce livre est attribué à Jacques, frère du Seigneur. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que c'est sans la moindre raison et contre toute vraisemblance. Jusqu'au XIIe siècle, il n'est cité que sous le nom de Jacques ou d'un certain Jacques. Plus tard on supposa que ce Jacques était le frère du Seigneur. Cette supposition, fruit de l'ignorance, fut évidemment inspirée par le désir de relever l'importance et l'autorité de cet écrit.

On ne saurait douter qu'il ne soit très-ancien. Quelques-unes des légendes qui y sont rapportées, sont connues de Justin Martyr [1], de Tertullien [2] et de Clément d'Alexandrie [3]. Ce ne serait pas là toutefois une preuve qu'il existât alors, car il pourrait se faire que ces anciens écrivains ecclésiastiques eussent emprunté les faits dont ils parlent, soit à d'autres écrits [4], soit à la tradition orale [5]. Mais

âge. Il est cité à cette époque par plusieurs écrivains ecclésiastiques, et on en a des imitations dans les langues vulgaires. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. XCV, C, CI, etc.

1. Justin Martyr, *Dialog. cum Tryph.*, § 78.

2. « Zacharie est égorgé entre le vestibule et l'autel, laissant sur la pierre l'ineffaçable empreinte du sang qu'il a versé. » Tertullien, *de Scorpiaco*, § 8, comp. *Protévang.*, chap. 24.

3. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, lib. VII, cap. 16 : « Quelques-uns veulent qu'ayant été examinée par la sage-femme après l'enfantement, Marie ait été trouvée vierge. » Comp. *Protévangile*, chap. 19 et 20.

4. C'est le cas pour Justin Martyr, qui tenait certainement la légende de la naissance de Jésus dans une caverne, d'un Évangile judaïsant.

5. Fabricius, *Codex apocryph. Novi Testam.*, pars 1, p. 40, note 6.

Origène, en rapportant la légende qui donne les frères de Jésus pour des enfants issus d'un premier mariage de Joseph, dit qu'il trouve cette explication dans le livre de Jacques [1], et cette légende se trouve, en effet, dans le Protévangile [2].

Cet écrit existait donc au commencement du IIIe siècle; il remontait certainement bien plus haut, on ne comprendrait pas autrement comment il aurait acquis déjà à ce moment une assez grande notoriété pour être cité par Origène.

Était-il alors tel que nous le possédons? Je ne vois pas de raison d'en douter. Il a pu subir quelques-unes de ces modifications qui n'ont été épargnées à aucun ouvrage ancien; mais il n'y a pas lieu de croire qu'elles en aient troublé sensiblement le fond ni qu'elles en aient altéré le caractère général.

Lorsque Postel assura que le livre qu'il rapportait de l'Orient était lu dans le culte public chez les Grecs, on n'accueillit ses paroles qu'avec défiance; on crut assez généralement que ce qu'il en disait n'était qu'une invention destinée à faire valoir la découverte qu'il en avait faite ; on alla même jusqu'à le soupçonner d'avoir fabriqué lui-même cet

1. « Quelques-uns affirment que les frères de Jésus étaient les fils que Joseph avait eus d'une première femme, avant d'épouser Marie. Ils se fondent sur l'Évangile intitulé selon Pierre ou sur le livre de Jacques. » *Origenes opera*, t. XI, p. 223, *Comment. in Evang. Matth.*

2. *Protévangile*, chap. 9 et 17.

écrit [1]. Rien n'était plus vrai cependant que ce qu'il en racontait. C'est un fait certain que dans plusieurs églises grecques on lisait au XVIe siècle des passages de cet Évangile à la fête de Joachim (9 septembre), à celle d'Anne (25 juillet), à celle de la Conception (8 décembre), à celle de la Naissance de Marie (8 septembre), à celle de sa présentation au temple (21 novembre), à bien d'autres encore. Cet usage remontait vraisemblablement très-haut, et il ne serait pas impossible qu'il existât encore aujourd'hui [2].

Ce n'est pas à dire que les chrétiens grecs aient jamais tenu ce livre pour canonique, comme Postel semblait le croire. Mais ils le regardaient comme un ouvrage très-ancien, édifiant, recommandable à plusieurs égards et se rattachant plus ou moins directement à saint Joseph, dont la mémoire est en grande vénération parmi eux [3]. Ils le rangeaient parmi ce qu'on pourrait appeler les hagiographes chrétiens. On ne saurait en douter, quand on voit que dans la plupart des manuscrits dans lesquels il se trouve, il est au milieu d'homélies et de martyrologes qui ont dû servir aussi bien au culte

1. Voyez dans l'appendice le nº 7.

2. Borberg, *Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen*, t. I, p. 12. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. LVIII-LX.

3. Edw. von Muralt, *Briefe über den Goltesdienst der morgen-landischen Kirche*, 1838, cité par Borberg, *ibid.*, t. I, p. 14, note 13.

public qu'à l'édification des simples particuliers. Cette opinion est vraisemblablement ancienne; il n'y aurait rien d'extraordinaire qu'elle datât des premiers siècles de l'Église.

Ce n'est pas seulement parmi les Grecs qu'il a joui de cette haute estime. Il n'était pas moins considéré dans toutes les autres Églises de l'Orient. On en a la preuve dans les traductions qui en furent faites en syriaque et en arabe [1] et dans les emprunts qu'en ont fait les écrivains ecclésiastiques orientaux, entre autres l'évêque nestorien Salomon de Bassora [2].

L'Évangile de l'Enfance qui porte le nom de Thomas l'Israélite n'est guère moins ancien que le Protévangile. Irénée le connaissait certainement. Il fait mention, en effet, d'une légende qui était rapportée dans un ouvrage hérétique [3], et cette légende se trouve dans cet Évangile [4]. Origène, en énumérant divers Évangiles apocryphes anciens, cite celui-ci sous le nom même d'Évangile selon Thomas [5]. Il existait donc dans la seconde

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. LXVII-LXIX.
2. Thilo, *ibid.*, p. LXIX-LXXII.
3. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, cap. 17. C'est la légende du maître d'école Zachée.
4. *Évangile de Thomas*, chap. 6 et 14.
5. Origène, *Homil. I in Lucam.*

moitié du second siècle, et vraisemblablement il remontait plus haut.

J'ai déjà fait remarquer que les légendes qui y sont recueillies ne peuvent être nées que parmi les chrétiens de la Syrie et que, selon toutes les vraisemblances, cet Évangile, composé dans ce pays, fut écrit primitivement en langue syriaque. Le texte grec que nous en avons ne serait alors qu'une traduction; mais il faut ajouter que cette traduction serait l'ouvrage d'un homme peu cultivé. Le langage, en outre des obscurités et des incorrections sans nombre qu'on y remarque, est plat, trivial, et bien inférieur à celui du Protévangile. Que les copistes du moyen-âge en aient en partie corrompu le texte, comme le prétend Thilo, on peut l'admettre sans peine; mais on ne saurait les rendre responsables des défectuosités presque constantes de la langue, et de la bassesse et de la trivialité du style.

Cet écrit tel que nous l'avons est certainement mutilé. Il y a une lacune évidente du chapitre dix-huitième au dix-neuvième. On dirait même que celui-ci n'est pas de la même main que ce qui précède. La langue et le style en sont meilleurs. Peut-être cette supériorité a-t-elle sa raison dans les emprunts qui ont ici été faits à *Luc*, II, 50-52. Mais il ne serait pas impossible que la fin de cet Évangile eût été supprimée et remplacée par ce

chapitre dix-neuf qui est une imitation du passage du troisième Évangile canonique que je viens d'indiquer. Quoi qu'il en soit, s'il faut s'en rapporter à la chronographie de Nicéphore, cet écrit se composait de treize cents lignes [1]; dans sa forme actuelle, il est loin d'atteindre ce chiffre.

On a déjà vu par l'analyse que j'ai donnée des légendes qu'il rapporte, que les prodiges qui y sont attribués à l'enfant Jésus sont tous ou ineptes ou révoltants, et que la plupart sont inspirés par un déplorable sentiment de vengeance ou par une méchanceté diabolique. Est-ce à cause de ce caractère, comme le pense Borberg [2], que cet Évangile a été vu en général d'un mauvais œil par les anciens chrétiens, et qu'il a été attribué, au IVe siècle, aux Manichéens, les hérétiques les plus odieux à cette époque [3]? Ce ne serait pas impossible. Cependant ces miracles ne paraissent pas avoir excité une répugnance aussi prononcée qu'on serait tenté de le supposer. Ils ont été reproduits dans des Évangiles apocryphes postérieurs, entre autres dans le Pseudo-Matthieu, et celui-ci n'a pas laissé de jouir d'une certaine réputation dans les Églises latines.

1. Εὐαγγέλιον κατὰ θωμᾶμ στίχων αἱ. *Stichometria vetus ad calcem chronographiæ Nicephori patriarchæ Constantinopoli*, cité par Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 143.

2. Borberg, *Bibliothek der neutestamentl. apokryphen*, t. I, p. 60.

3. Cyrille de Jérusalem, *Cateches.*, IV, § 22; VI, § 18.

J'incline à croire qu'on l'attribua aux Manichéens uniquement parce que, par suite de circonstances que j'ai expliquées [1], ces hérétiques en firent usage. A une époque où les connaissances historiques étaient à peu près nulles, et où l'esprit critique faisait entièrement défaut, on tira, du fait qu'ils s'en servaient, cette conclusion qu'ils en étaient les auteurs. Mais cet Évangile est antérieur de plus d'un siècle à la naissance du manichéisme [2]. Le décret de Gélase contre les apocryphes est plus dans le vrai que Cyrille de Jérusalem, en disant seulement que les Manichéens s'en servirent [3].

Un fait assez extraordinaire, c'est que cet écrit porte l'empreinte de deux tendances dogmatiques différentes, contraires même.

Dans un grand nombre de passages, il est parlé de Joseph comme du père véritable, réel, de l'enfant Jésus; on peut même dire que c'est là le ton général de cet Évangile, « Son père, » est-il toujours dit de Joseph par rapport à l'enfant Jésus : et

1. 2e partie, IV.

2. Ce qui est manifeste, puisqu'il était connu d'Origène et même d'Irénée, et qu'il est par conséquent antérieur à ce dernier.

3. Evangelium nomine Thomæ quo utuntur Manichæi, apocryphum. *Décret de Gélase contre les apocryphes.* Je rapporte dans l'appendice, nº 8, ce décret, qui est un document important pour l'histoire des apocryphes chrétiens.

« son fils », est-il toujours dit de l'enfant Jésus par rapport à Joseph [1].

Dans d'autres passages, au contraire, on semble vouloir établir que Jésus est un être qui n'a rien de commun avec la nature humaine. « Cet enfant » n'est pas un être qui ait été fait [2], dit de lui » Zachée; il peut dompter le feu; peut-être a-t-il » été fait avant la création du monde [3]. Il est quel- » que chose de grand, ou un Dieu, ou un ange, ou » un je ne sais trop quoi [4]. » La foule s'écrie ailleurs en l'adorant : « En vérité, l'esprit de Dieu réside » en cet enfant [5]. » Ailleurs encore : « Cet enfant » est en vérité un Dieu ou l'ange de Dieu, car tout » ce qu'il ordonne s'accomplit aussitôt [6]. »

Si l'on considère que ces deux manières de parler de Joseph et de l'enfant Jésus ne se trouvent jamais simultanément dans un même récit, mais que chacune d'elles ne se rencontre que dans des légendes d'où l'autre est absente, on sera porté à croire que l'on a recueilli dans cet Évangile deux

1. *Évangile de Thomas*, chap. 2, 3, 4, 6, 12, 13.

2. Dans le texte grec, Τοῦτο τὸ παιδίον γηγενὴς οὐκ ἔστι. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 294.

3. Γάχα τοῦτο πρὸ τῆς κοσμοποιΐας ἐστὶ γεγεννημένον. *Évangile de Thomas*, chap. 7. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 294.

4. Τοῦτο τό ποτε μέγα ἐστὶν, ἢ θεὸς, ἢ ἄγγελος, ἢ τὶ εἶπεν οὐκ οἶδα. *Ibid.*

5. *Évangile de Thomas*, chap. 10.

6. *Ibid.*, chap. 17.

séries de légendes d'origines différentes, sinon quant au milieu dans lequel elles se formèrent, du moins quant à l'époque à laquelle elles prirent naissance. On ne saurait douter, ce me semble, qu'elles ne soient nées, les unes aussi bien que les autres, parmi les chrétiens judaïsants de la Syrie. Mais ne pourrait-on pas expliquer la différence qui les distingue en supposant que les unes sont antérieures et les autres postérieures à l'introduction de la théosophie gnostique dans ces anciennes Églises ?

Celles dans lesquelles Joseph est appelé le père de l'enfant Jésus, et l'enfant Jésus, le fils de Joseph indiquent nécessairement la doctrine primitive des chrétiens judaïsants, doctrine qui ne donnait Jésus que pour le plus grand et le dernier des prophètes et qui ne lui attribuait ni une nature surhumaine, au sens propre du mot, ni une naissance miraculeuse. Celles, au contraire, dans lesquelles l'enfant Jésus est présenté comme un être étranger, par son origine et par sa nature, à la terre, impliquent le docétisme ou toute autre théorie théosophique, d'après laquelle Jésus était un être surnaturel. C'est un fait certain qu'il y eut des Églises judaïsantes qui, envahies par le gnosticisme, abandonnèrent la première de ces deux doctrines pour suivre la seconde. Les deux ordres de légendes répondraient à ces deux moments dogmatiques différents.

§ 3.

De ces deux anciens écrits apocryphes dérivent tous les autres Évangiles de l'Enfance.

L'Évangile de la nativité de Marie n'est qu'une sorte de remaniement, en langue latine, des dix-huit premiers chapitres du Protévangile, c'est-à-dire de la partie de cet écrit qui est relative à la naissance, à la jeunesse et au mariage de la sainte Vierge. Mais la vénération pour la mère du Sauveur y est encore plus prononcée, et par suite le surnaturel de la légende qui la concerne a pris de nouveaux développements. Cette circonstance en déterminerait la date de la composition, si elle n'était déjà marquée très-catégoriquement dans la formule trinitaire par lquellea il se termine : « Il arriva, lorsqu'ils y furent (à Bethléhem), que le terme étant accompli, elle enfanta son fils premier-né [1], comme nous l'ont enseigné les saints Évangélistes, Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, étant Dieu avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, vit et règne dans tous les siècles [2]. » Or cette formule ne date que d'Augustin. Un écrit dans lequel elle se rencontre

1. *Peperit filium suum primogenitum* est tout simplement la traduction de *Luc*, II, 7, ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.

2. *Évangile de la Nativité de Marie*, chap. 10; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 336.

ne peut remonter au delà du milieu du ve siècle [1].

Le but de cet Évangile est encore plus manifeste que l'époque à laquelle il a été composé. C'est une glorification de la Vierge. A-t-on voulu y combattre l'opinion des Manichéens, opinion qui avait été aussi, à ce qu'il paraît, celle des Montanistes, que Marie était de la tribu de Lévi, et établir par l'autorité d'une sorte de supplément aux livres saints, qu'elle appartenait à la tribu de Juda et à la famille de David? On ne saurait l'admettre; mais il est évident qu'on y a recueilli les légendes relatives à l'histoire de la sainte Vierge, telles que les avait amendées le besoin de réfuter l'opinion des Montanistes et des Manichéens, et que, sans s'être proposé un but polémique, on y a adopté la thèse que Marie était du sang royal, thèse que d'autres circonstances encore que la nécessité de réfuter des hérétiques, avaient conduit l'Église à supposer et à recevoir comme une vérité incontestable.

On a dans l'histoire des opinions qu'on se fit, dans les premiers siècles, de l'origine de la mère du Sauveur, un exemple frappant des modifications que les changements dans la croyance apportent dans la manière de se représenter les faits évangéliques. C'est un fait incontestable que dans une

1. Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 46.

foule de cas, au lieu de modeler les croyances sur les faits, on a arrangé les faits d'après les croyances.

Dans le principe, on n'avait pas douté que Jésus-Christ ne fût le fils de Joseph et de Marie. Joseph étant de la tribu de Juda et de la famille de David, on pouvait assurer de ce point de vue que Jésus était bien du sang royal, ainsi que devait l'être le Messie. L'origine de Marie n'est indiquée dans aucun des Évangiles canoniques. La tradition était par conséquent entièrement libre de la faire naître dans la tribu qu'elle voudrait. On jugea convenable de supposer qu'elle appartenait à celle de Lévi. Ce choix ne fut pas fait au hasard ; il fut dicté par le désir de réunir en Jésus les prérogatives de la royauté et celles du sacerdoce. C'est vraisemblablement dans cette pieuse intention que les Montanistes prétendaient que la mère du Sauveur était de la race sacerdotale. Mais cette opinion, qui pouvait paraître fort orthodoxe aussi longtemps que, Joseph étant regardé comme le père de Jésus le Seigneur appartenait par lui à la tribu de Juda et à la famille de David, devint une hérésie dès qu'il fut irrévocablement admis qu'il n'y avait aucun lien de parenté entre Jésus et Joseph ; et comme Jésus, en tant que le Messie, devait être de la race royale, il fallut de toute nécessité que sa mère fût de la tribu de Juda et de la fa-

mille de David, puisqu'il ne tenait à l'humanité que par elle. Cette nécessité logique ne paraît pas avoir été aperçue de longtemps[1]; on se contentait, pour rattacher Jésus-Christ à David, des généalogies de Joseph rapportées dans le premier et le troisième des Évangiles canoniques, quoique en réalité elles ne prouvent rien pour l'origine du Seigneur; mais elle n'échappa pas à saint Augustin, qui soutint avec la plus grande énergie que la famille de la sainte Vierge devait être de la tribu de Juda[2].

Ce fait, fondement de la croyance chrétienne tout entière, puisqu'il nous certifie que Jésus était bien le Messie annoncé par les prophètes, prit place dès lors dans la légende de la sainte Vierge. L'auteur de l'Évangile de la Nativité de Marie n'eut garde de l'oublier. C'est par là qu'il entre en matière, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. « La bienheureuse et glorieuse Marie, toujours vierge, de la race royale et de la famille de David », tels sont les premiers mots de cet écrit.

L'Évangile de la Nativité de Marie ne reproduit qu'en partie le Protévangile, en le modifiant toutefois d'après des croyances qui s'étaient développées

1. Pour Tertullien cependant Marie descend de David, *De carne Christi*, § 21.

2. *Contra Faustum*, lib. XXIII, § 4 et 9, cité plus haut, p. 272 et 273.

depuis que celui-ci avait été composé. Un autre Évangile latin, plus complet, embrasse à la fois les légendes relatives à la sainte Famille et à Marie, et celles qui concernent l'enfance de Jésus. Il est par conséquent une sorte de combinaison du Protévangile et de l'Évangile de Thomas l'Israélite. L'auteur de ce nouvel Évangile apocryphe avait-il ces deux écrits sous les yeux? c'est fort probable; mais s'il les suit en général, il ne se borne pas à les reproduire littéralement. Cet Évangile n'est ni une traduction latine, ni même un simple remaniement des deux autres. Il en diffère en plusieurs points: il y manque des légendes rapportées soit dans l'Évangile de Jacques soit dans celui de Thomas, et on y en trouve d'autres qui leur sont inconnues; en général les récits y sont plus développés.

Peut-être pourrait-on expliquer les rapports qui existent entre cet Évangile et les deux autres, en supposant que son auteur a voulu corriger les écrits de Joseph et de Thomas d'après les vues nouvelles qui régnaient de son temps, et en même temps les compléter en y ajoutant les légendes que ceux-ci avaient omises ou qui, plus probablement, s'étaient formées depuis.

Quoi qu'il en soit, ce nouveau recueil de légendes est désigné le plus ordinairement sous le nom d'Évangile du Pseudo-Matthieu, par cette raison, que dans la plupart des manuscrits, il est

donné pour une traduction latine d'un ouvrage écrit en hébreu par saint Matthieu, bien que, dans un certain nombre d'autres manuscrits, il soit attribué à saint Jacques, le frère du Seigneur, le même auquel on rapporte la composition du Protévangile [1]. Dans les manuscrits de la première catégorie, il est précédé de deux lettres, l'une adressée à saint Jérôme par deux évêques, Chromatius et Héliodore, et l'autre adressée par saint Jérôme, sous forme de réponse, à ces deux évêques [2]. Chromatius et Héliodore annoncent à saint Jérôme qu'ils avaient trouvé dans des livres apocryphes, des détails sur la naissance de la sainte Vierge et sur la

1. Dans les manuscrits où il est attribué à Joseph, il y a, à la place des deux lettres dont il va être question, une courte préface qui est présentée comme écrite par Joseph lui-même, et dans laquelle il y assure qu'il a vu, de ses propres yeux, les événements qu'il raconte. On s'accorde à reconnaître que les manuscrits dans lesquels il est donné pour l'œuvre de saint Matthieu, sont plus anciens que ceux dans lesquels il est attribué à Joseph. C'est un des manuscrits de cette dernière catégorie que Thilo a fait imprimer dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti;* M. Tischendorf, au contraire, a choisi un de ceux de la première.

2. Dans quelques manuscrits, ces deux lettres sont en tête de l'Évangile de la Nativité de Marie. Mais, comme on le verra par l'analyse que je vais en donner, elles se rapportent bien plutôt à l'Évangile du Pseudo-Matthieu qu'à l'Évangile de la Nativité de la Vierge. Thilo les joint cependant à celui-ci; mais M. Tischendorf, qui avait d'abord suivi cette opinion dans son *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, les joint à l'Évangile du Pseudo-Matthieu dans ses *Evangelia apocrypha*.

naissance et l'enfance du Sauveur; mais qu'ils avaient hésité d'y ajouter foi, dans la crainte d'être trompés par des inventions des hérétiques. Tandis qu'ils réfléchissaient là-dessus, ajoutent-ils, deux hommes de Dieu, Arménius et Virginius, leur avaient appris que lui, Jérôme, possédait un livre écrit en hébreu par le bienheureux Évangéliste Matthieu, et contenant le récit de la naissance et de la jeunesse de la Vierge aussi bien que de la naissance et de l'enfance du Sauveur. En conséquence, ils le prient de le traduire en latin et de leur communiquer cette traduction qui, en leur faisant connaître ce qui est vrai, les mettra en mesure de confondre les impostures des hérétiques.

Saint Jérôme leur répond que ce livre est en effet l'œuvre de saint Matthieu qui l'avait écrit en hébreu, pour qu'il restât inaccessible à la foule et ne fût connu que des hommes pieux; mais que, un manichéen du nom de Seleucus l'ayant publié en le défigurant, il n'y avait pas d'inconvénient à le traduire; qu'il y voyait même cet avantage de le faire connaître tel que l'apôtre l'avait écrit et de démasquer les erreurs qu'y avait introduites l'hérésie.

Ces lettres [1], destinées à servir de préface à

1. Dans d'autres manuscrits, on trouve, à la place de la lettre de saint Jérôme que je viens de rapporter, une réponse toute différente. Dans celle-ci, saint Jérôme n'attribue plus ce livre à

l'Évangile du Pseudo-Matthieu, avaient pour but évident de le recommander à la piété des fidèles, en lui donnant un certificat d'authenticité. La fausseté n'en est pas douteuse; mais, comme Borberg le fait remarquer [1], le faussaire a fait preuve d'une habileté peu commune en les mettant sous les noms de Chromatius, d'Héliodore et de saint Jérôme.

Les deux premiers ne sont nullement des personnages fictifs. Chromatius était évêque d'Aquilée et Héliodore d'Altinum. Ils étaient l'un et l'autre en correspondance suivie avec saint Jérôme qui leur dédia sa traduction des divers livres bibliques qui portent le nom de Salomon, et son commentaire sur Habacuc. C'est sur leur demande qu'en 390 il traduisit en latin le livre de Tobie. Cette circonstance a probablement inspiré au faussaire l'idée de faire demander à saint Jérôme par ces deux évêques

saint Matthieu; il le donne pour l'œuvre de Seleucus, et il reconnaît qu'il contient bien des fables. Mais, fait-il remarquer, comme en réalité de grands miracles ont dû entourer la naissance et la jeunesse de la Vierge, il ne voit pas de danger pour la foi à s'édifier de la lecture de ceux qui y sont rapportés. Cette lettre serait-elle la plus ancienne et aurait-elle été remplacée par l'autre, parce qu'on ne la trouvait pas suffisante pour recommander et faire valoir l'Évangile du Pseudo-Matthieu? J'inclinerais à le croire. Dans tous les cas, elle n'est pas plus authentique que la précédente et que celle des deux évêques, Chromatius et Héliodore.

1. Borberg, *ibid.*, t. I, p. 213 et 214.

une traduction du prétendu Évangile hébreu de saint Matthieu, et la lettre par laquelle saint Jérôme leur dédia sa traduction de Tobie, et qui en est la préface, a servi sans le moindre doute de modèle à la réponse que l'on attribue ici au savant anachorète de Bethléhem.

Si ces lettres ne peuvent pas nous convaincre de l'authenticité de l'Évangile du Pseudo-Matthieu, elles peuvent du moins nous servir à fixer approximativement l'époque à laquelle il a été composé. Il n'est pas antérieur à la fin du IVe siècle; mais ce serait, ce me semble, en porter la date de la composition beaucoup trop tard que de lui donner pour auteur quelque moine savant du temps de Charlemagne [1]. Le plus vraisemblable, c'est qu'il est du VIe siècle, époque à laquelle les préventions des Latins pour les Évangiles apocryphes et les légendes qu'ils rapportent, avaient commencé à se dissiper [2].

L'Évangile arabe de l'Enfance a été pour l'Orient

1. Doctus quidam monachus circa tempora Caroli magni hujus Evangelii auctor exstitit. Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 48. On peut croire que M. Tischendorf a renoncé à cette hypothèse; du moins il n'en parle plus dans les prolégomènes de son édition des Évangiles apocryphes.

2. Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 47.

ce que l'Évangile du Pseudo-Matthieu fut pour les Églises latines, je veux dire une compilation des légendes relatives à la sainte Famille et à Marie et de celles qui se rapportent à l'enfant Jésus. Cette compilation est toutefois plus étendue et plus complète que celle que l'on a dans le Pseudo-Matthieu. On a déjà vu que cet Évangile arabe se compose de trois parties, dont la première et la dernière sont des imitations, l'une du Protévangile et l'autre de l'Évangile de Thomas, et dont la seconde est un recueil de fables orientales sur l'enfant Jésus. D'autres éléments y sont encore entrés. On y a tenu compte de plusieurs données des Évangiles canoniques, en les travestissant toutefois plus ou moins [1]. L'auteur connaissait les Évangiles; il les désigne en bloc sous le nom d'Évangile parfait ou complet [2].

Cette compilation est passablement décousue. On y a rassemblé une foule de récits de miracles, sans se donner la peine de mettre chacun d'eux à la place qui lui convient, encore moins de bien

1. Pour les emprunts faits aux Évangiles canoniques, voyez *Évangile arabe*, chap. 6, 9, 26, 50 et 53.

2. *Évangile arabe*, chap. 25. Le nom d'Évangile parfait ou d'Évangile complet, par lequel sont désignés ici les Évangiles canoniques, a été sans doute imaginé pour marquer que ces Évangiles embrassaient l'ensemble de la vie du Seigneur, tandis que ceux des apocryphes, qui étaient connus de l'auteur de cet écrit, n'en comprenaient chacun qu'une partie.

marquer la suite des événements qu'on y rapporte. Ainsi au chapitre seizième l'ange ordonne à Joseph d'aller s'établir dans la ville de Nazareth; aux chapitres suivants on voit la sainte Famille à Bethléhem, et la suite du récit laisse croire qu'elle y est décidément fixée; ce qui y est raconté suppose constamment qu'elle est dans le voisinage de Jérusalem, par conséquent à Bethléhem. Il n'en est rien toutefois, car après la fête à l'occasion de laquelle Jésus, âgé alors de douze ans, avait été conduit à la ville sainte, c'est à Nazareth, où l'Évangile ne l'avait pas encore amenée, qu'il nous apprend qu'elle retourne [1]. Les confusions ou les sous-entendus de ce genre ne sont pas rares. Ils ne peuvent s'expliquer que par l'incapacité de l'auteur, *ab indiligentia compilatoris*, comme dit M. Tischendorf.

Cet Évangile arabe n'est pas un ouvrage original, mais une traduction. Thilo et M. Tischendorf ont donné des preuves irrécusables qu'il avait été traduit du syriaque.

On y trouve de nombreux détails qui ne sont propres qu'à la Syrie. Ce n'est que là que Caïphe et l'historien Josèphe étaient tenus pour une même personne; cette bizarre confusion se retrouve au chapitre premier de cet Évangile. Le titre de

1. *Évangile arabe*, chap. 53.

Dame (Mrat), qui y est constamment et exclusivement donné à Marie, n'apparaît dans aucun autre écrit arabe ; il est, au contraire, en usage parmi les Syriens qui ne désignent pas autrement la sainte Vierge. C'est encore une opinion répandue parmi eux que Jésus-Christ naquit l'an 369 de l'ère d'Alexandre [1]. Cette donnée est admise par cet Évangile [2].

On y remarque cette singulière particularité qu'au mot Jésus se trouve toujours jointe la qualification de Seigneur (Rab, *dominus*, *maître*, ou Alrab *le maître*), et à celui de Messie la qualification de prince, de chef (Alsid, *dominateur*, *princeps*) [3]. Ces deux locutions, particulières aux Nestoriens, sont une conséquence de leur doctrine de la distinction des deux natures dans le Sauveur, qui est le Christ en tant que Dieu et Jésus en tant qu'homme. Quand ils parlent du Christ, ou en d'autres termes quand ils considèrent le Sauveur dans sa nature divine, ils le qualifient de dominateur ; quand ils parlent de Jésus, c'est-à-dire quand ils considèrent le Sauveur dans sa nature humaine, ils l'appellent le Seigneur [4]. Cette distinction et les

1. Borberg, *ibid.*, t. I, p. 145, note 6.
2. *Évangile arabe*, chap. 2.
3. Alsid Almassyah, *Évang. arabe*, chap. 6, 11, 15, 16, etc. Alrab Issah. *Ibid.*, chap. 7, 17, 21, 22, etc.
4. Borberg, *ibid.*, t. I, p. 141, note 2.

locutions auxquelles elle a donné naissance se retrouvent dans tous les écrits nestoriens; elles ne se présenteraient pas certainement dans l'Évangile arabe, s'il avait été composé au milieu des Coptes qui sont monophysites. On ne saurait y en expliquer la présence qu'en admettant que cet Évangile fut écrit primitivement en syriaque par un nestorien, et que celui qui le traduisit en arabe en rendit le texte mot à mot, sans bien comprendre la portée et la valeur de cette manière de parler de Jésus-Christ, ou sans y arrêter son attention et y attacher de l'importance.

Il faut encore considérer que la plupart des fables qui y sont rapportées sont populaires chez les Nestoriens. Abulfarage et Salomon, évêque de Bassora, en mentionnent plusieurs dans leurs écrits. Ce dernier parle entre autres de la prédiction de la naissance de Jésus-Christ par Zoroastre [1], des deux voleurs que la sainte Famille rencontra dans sa fuite en Égypte et qui furent plus tard crucifiés avec Jésus-Christ, de l'idole d'Hermopolis qui tomba et se brisa au moment que l'enfant Jésus entra dans cette ville, du roi d'Égypte qui reconnut l'origine divine du Seigneur, et de bien d'autres légendes contenues dans cet Évangile.

1. *Évangile arabe*, chap. 7.

2. *Assemani Bibliotheca orientalis*. t. III, pars 1, p. 309 et suiv. Thilo, *ibid.*, p. XXXII et suiv.

Ajoutez encore que cet écrit existe en syriaque. On en a un exemplaire parmi les manuscrits de la Bibliothèque du Vatican [1]; la Bibliothèque impériale en possède un autre [2]. Ces manuscrits contiennent sans doute le texte original de cet ouvrage. Il y aurait quelque intérêt à les comparer avec la traduction arabe.

Mais si cet Évangile est l'œuvre d'un Nestorien, c'est une hypothèse pleine d'invraisemblance de l'attribuer à Nestorius lui-même, comme on l'a avancé plus d'une fois. Il est impossible qu'un sectaire qui prétendait que Jésus ne différait en rien, en naissant, du reste des hommes, et qu'il ne reçut communication de la nature divine que plus tard, en considération de ses éminentes vertus [3], ait composé ou seulement arrangé un écrit, dans

1. *Assemani Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 585.

2. N° 133 des manuscrits syriaques. Thilo, *ibid.*, p. XXXI.

3. Par opposition à Apollinaire, qui soutenait que Jésus-Christ n'avait pas d'âme humaine, le Logos lui en tenant lieu, Nestorius, patriarche de Constantinople en 428, prétendit d'abord non-seulement que la nature humaine était parfaitement distincte de la nature divine dans le Sauveur, mais encore qu'elles formaient en lui deux personnes différentes, ayant chacune ses attributs distincts. Entraîné ensuite par l'ardeur de la discussion qui s'engagea sur ce point, il en vint à déclarer que Jésus-Christ, au moment de sa naissance, possédait la nature humaine seule, et que ce ne fut que plus tard qu'il mérita, pour ses éminentes vertus, que le Verbe s'unît à lui, non par une union hypostatique, mais par une simple adjonction, par une sorte de société morale.

lequel, contrairement aux principes qu'il soutient, on représente le Seigneur en possession, dès sa naissance, de pouvoirs extraordinaires, et qui commence par ces paroles de Jésus au berceau, à sa mère : « Moi, que tu as enfanté, je suis Jésus, le fils de Dieu, le Verbe, ainsi que l'ange Gabriel l'a annoncé, et mon Père m'a envoyé pour le salut du monde[1]. »

Des chrétiens de la Syrie au milieu desquels il prit naissance, cet Évangile ne tarda pas à passer aux chrétiens de la Perse, qui étaient presque tous Nestoriens, comme leurs voisins. On sait par les récits des voyageurs que plusieurs des légendes qui y sont contenues sont répandues parmi les Persans. « Le calendrier des Persans, dit Chardin, » marque la naissance de Jésus-Christ au troisième » jour du septième mois; et quant à sa vie, leurs » légendes contiennent non-seulement ce qui s'en » trouve dans les Évangiles, mais encore tous » les contes qu'il y a dans les légendes des chré- » tiens orientaux et notamment dans une légende » arménienne intitulée l'Évangile-Enfant[2] » (c'est-à-dire l'Évangile de l'Enfance).

1. *Évang. arabe*, chap. 1.

2. *Voyages de Chardin*, édit. de Langlès, t. IX, p. 124. D'après ce que Chardin rapporte de cette légende, on peut conclure qu'elle offrait la plus grande analogie avec l'Évangile du Pseudo-Thomas.

Ange de la Brosse nous apprend encore qu'un de ces miracles est également connu des Persans; c'est celui qui est raconté dans le chapitre trente-sept de notre Évangile. Voici comment il est rapporté par cet ancien orientaliste : « Il est dit dans » un livre apocryphe des Perses, intitulé : l'*Enfance de Jésus-Christ*, que le Sauveur a exercé » le métier de teinturier, et qu'avec une seule » teinture, il donnait aux étoffes diverses couleurs. » C'est pourquoi chez les Persans il est vénéré des » teinturiers comme leur patron, et une maison de » teinturier s'appelle la boutique du Christ [1]. »

Cet Évangile fut aussi connu des Coptes. En avaient-ils une traduction dans leur langue, comme le suppose Thilo? C'est possible; mais ils pouvaient le lire dans notre traduction arabe, et il est certain que les légendes qui y sont recueillies leur étaient familières. Un fragment d'un manuscrit copte dont parle Zoega [2], raconte la chute des idoles adorées dans une ville d'Égypte, à la voix de la sainte Vierge [3]. Un écrit faussement attribué à Théophile d'Alexandrie et intitulé : *Historia*

1. Ange de la Brosse, *Lexicon persicum*, Amsterdam, 1684, in-fol., au mot *Tinctoria ars*. Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 106.

2. Zoega, *Catalogus codicum copticorum*, nº CXIX, p. 223, cité par Thilo, *Ibid.*, p. XXXVII.

3. *Évangile arabe*, chap. 10. *Évangile du Pseudo-Matthieu*, chap. 23.

fugæ Deiparæ et S. Josephi in Ægyptum [1], les deux ou trois Homélies de l'évêque Cyriaque sur des miracles opérés par l'enfant Jésus pendant le séjour de la sainte Famille en Égypte [2], et un opuscule inédit portant le titre : *De miraculis beatæ Virginis*, et qui se trouve parmi les manuscrits de la Bibliothèque Impériale [3], rapportent plusieurs des légendes contenues dans notre Évangile arabe. Il paraît qu'elles sont encore répandues dans les Églises de ce pays. « Les Coptes, dit Thévenot, ont » plusieurs histoires fabuleuses tirées des livres » apocryphes qu'ils ont encore parmi eux. Nous » n'avons rien d'écrit de la vie de Notre-Seigneur » durant son bas âge [4]; mais eux ils en ont bien » des particularités; car ils disent que tous les » jours il descendait un ange du ciel qui lui appor- » tait à manger [5], et qu'il passait le temps à faire » avec de la terre des petits oiseaux, puis il souf- » flait dessus, et les jetait après en l'air, et ils s'en- » volaient [6]. »

1. *Assemani Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 517, et t. III, pars 1, p. 286 et 643.
2. Thilo, *Ibid.*, p. XXXVIII-XL.
3. Thilo, *Ibid.*, p. XXXVII.
4. Du temps de Thévenot, nos Évangiles apocryphes, si recherchés pendant le moyen-âge, étaient complétement oubliés.
5. Thévenot rapporte ici par erreur, à Jésus-Christ, un miracle qui concerne la sainte Vierge.
6. *Voyages de M. de Thévenot*, liv. II, ch. 75. *Évang. arabe*, chap. 36. Thévenot parle aussi de la légende du sycomore ou du

Cet Évangile, qui fournissait l'aliment le plus ordinaire à la piété et à l'édification des chrétiens de l'Égypte, était, selon toutes les vraisemblances, employé, parmi eux, dans le culte public. Ils avaient de nombreuses fêtes consacrées au souvenir des principaux événements de la fuite en Égypte. Le 22 du mois de mai et les deux jours suivants ils célébraient l'arrivée de la sainte famille dans leur pays. Le 8 juin était l'anniversaire du miracle qui fit jaillir la source à laquelle Marie se désaltéra, et qui rendait encore la santé aux malades qui allaient y chercher la guérison de leurs maux. Le 25 du mois de mai, jour auquel, d'après la tradition, l'enfant Jésus avait planté en terre un bâton qui avait poussé des branches et était devenu un olivier, était consacré à célébrer le souvenir de ce fait miraculeux[1]. Il paraît qu'à chacune de ces fêtes on lisait le passage de cet Évangile dans lequel était raconté l'événement qui en était l'objet. Il est vraisemblable qu'on y ajoutait même des explications; de sorte que chacune de ces légendes devint le noyau d'un nouveau développement légendaire. Les homélies de Cyriaque, dont j'ai déjà parlé, et sur lesquelles j'aurai plus tard à revenir, avaient été

du figuier de Mataréa (*Évangile arabe*, chap. 24) dans ses *Voyages*, liv. II, chap. 8.

1. Pendant des siècles, on montra cet arbre à Bak, non loin de Moharrak.

composées pour des fêtes de ce genre et n'étaient qu'un tissu de fables relatives à la sainte Vierge.

Cet Évangile était en grande estime dans tout l'Orient; on le mettait sur la même ligne que les Évangiles canoniques; il passait pour l'œuvre de saint Pierre. « Les chrétiens, dit un écrivain » arabe, ont cinq Évangiles, dont quatre sont très- » connus, tandis que le cinquième n'est reçu que » par un petit nombre d'entre eux. Ce cinquième » Évangile est appelé l'Évangile de l'Enfance; il y » est raconté ce que fit le Messie pendant sa jeu- » nesse. On l'attribue à Pierre [1]. »

Presque toutes les légendes qui y sont rapportées sont connues des musulmans [2]. Ils les ont prises, sans le moindre doute, dans ce livre qui ne leur était pas inconnu, comme on vient de le voir par la citation précédente d'Ahmed Ibn Edris. Il est certain toutefois qu'ils ont eu encore d'autres sources d'information sur l'histoire évangélique. On trouve, en effet, dans leurs écrits d'autres légendes que celles de l'Évangile arabe, mais elles sont du même ca-

1. Ahmed Ibn Edris, cité par J. H. Hottinger dans son *Hist. eccles. sæculi* XVI, pars 2, p. 76 et 77. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 153.

2. Sur les légendes chrétiennes connues des musulmans, on peut consulter un Mémoire de Schmidt, *Sagen von Jesu aus dem Coran*, dans *Bibliothek für die Kritik und Exegese des neuen Testaments*, 1796, t. I, p. 110 et suiv., divers articles de la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, et les notes de Thilo et de M. Gust. Brunet sur les Évangiles apocryphes.

ractère. Les musulmans n'ont puisé leurs connaissances singulièrement défectueuses de l'histoire primitive du christianisme que dans des apocryphes. Les Évangiles canoniques ne paraissent pas leur avoir été familiers. Probablement ils les trouvaient trop simples; les fables des apocryphes étaient plus de leur goût.

§ 4.

Le Rapport de Pilate à Tibère sur la condamnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ est une des plus anciennes pièces apocryphes.

Justin Martyr y renvoie ceux qui mettaient en doute la vérité de l'histoire évangélique : « Voilà, dit-il, après avoir rapporté les traits les plus saillants de la vie du Seigneur, « voilà des faits dont » vous pouvez encore vous convaincre par vous-» mêmes, puisque vous avez la relation envoyée » par Ponce Pilate de tout ce qui s'est passé [1]. »

Tertullien le donne également pour une preuve incontestable, non suspecte, du fondement historique des croyances chrétiennes. Il termine un ta-

1. Ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων αὐτῷ (ἄκτων, d'après Casaubon) μαθεῖν δύνασθε. Justin Martyr, *Apologie I*, § 35, dans *Opera*, p. 84, C.

bleau de la vie de Jésus-Christ par ces mots : « Pilate, chrétien dans le cœur, rendit compte de » tout ce que je viens de dire, à l'empereur Ti- » bère [1]. »

Le Nain de Tillemont prétend, il est vrai, que la pièce à laquelle ces deux écrivains ecclésiastiques en appellent était le véritable Rapport de Pilate à Tibère [2], et non celui que nous possédons. Celui-ci est si manifestement l'œuvre d'un faussaire, que, d'après le savant auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église*, Justin Martyr et Tertullien n'auraient pu le tenir pour authentique. Il suppose, en conséquence, que, le rapport de Pilate à Tibère s'étant perdu, un faussaire, pour réparer cette perte regrettable, fabriqua la pièce que nous avons et qui existait déjà au IVe siècle. Cette pièce, aussi bien que les deux lettres latines qui portent le nom de Pilate, étaient tenues pour fausses, à ce qu'il assure, par les anciens écrivains ecclésiastiques. Eusèbe, selon lui, les condamne formellement [3].

Ces assertions n'ont pas le moindre fondement [4].

1. Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse jam pro sua conscientia christianus, Cæsari tunc Tiberio nuntiavit. Tertullien, *Apologet.*, cap. 21.

2. Voyez dans l'appendice nº 9.

3. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église*, t. I, p. 151-153, 541 et 542.

4. S'il y eut un rapport de Pilate à Tibère, il dut rester dans

Les préventions de Le Nain de Tillemont en faveur des anciens écrivains ecclésiastiques ont ici obscurci son jugement. Prétendre que Justin Martyr et Tertullien n'auraient pu se méprendre sur le caractère de la pièce qui nous est parvenue sous le titre de *Rapport de Pilate à Tibère*, c'est se faire une idée singulièrement exagérée du tact historique de ces deux écrivains. On sait ce qu'il faut penser du discernement de Justin Martyr en fait d'histoire. Un homme qui avait vu les soixante-douze cellules dans lesquelles avaient été renfermés les auteurs de la version des Septante [1], la colonne érigée en l'honneur de Simon le Magicien [2] et le siége sur lequel s'asseyait la vénérable sibylle de Cumes, pour rendre ses oracles [3], n'était pas des mieux qualifiés pour distinguer une pièce supposée d'une pièce authentique. Tertullien, de son côté, n'est pas difficile quand il s'agit de témoignages favorables au christianisme [4].

Qu'on remarque maintenant que ce que celui-ci dit du document dont il invoque l'autorité convient

les archives de l'empire. Comment alors les chrétiens du IIe siècle en auraient-ils eu connaissance?

1. Justin Martyr, *Opera*, p. 148, *Ad Græcos cohortatio*, § 13.

2. Justin Martyr, *Opera*, p. 69, C, *Apologie 1re*, § 56.

3. Justin Martyr, *Opera*, p. 35, A et B, *Ad Græcos cohortatio*, § 37.

4. Par exemple, quand il assure que les empereurs eux-mêmes auraient cru au Christ, s'ils eussent pu être empereurs à la fois et chrétiens. — Sed et Cæsares credidissent super Christo,

très-bien au rapport tel que nous l'avons, et nullement à un rapport tel qu'un gouverneur romain aurait pu l'adresser au chef de l'empire. Dans la pièce que Tertullien avait sous les yeux, Pilate parlait en chrétien, *ipse jam pro sua conscientia christianus;* ce sont les expressions dont il se sert. C'est bien là le langage que lui fait tenir, dans le rapport qui est parvenu jusqu'à nous, le faussaire qui l'a composé; mais ce n'est pas certainement celui qu'aurait tenu Pilate en écrivant à l'empereur. Qui croira qu'il eût laissé percer des sentiments chrétiens, en eût-il été pénétré, dans une pièce officielle ? Rien n'est plus contraire d'ailleurs à ce que nous savons de son caractère que le ton général de cet écrit. Mais Justin Martyr et Tertullien ne doutèrent pas un seul instant qu'à la vue de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, le gouverneur romain n'eût éprouvé des sentiments analogues à ceux que la mémoire de ces deux grands événements produisait en eux-mêmes.

Quant à la condamnation dont Eusèbe frappe un rapport apocryphe de Pilate à Tibère, Le Nain

si et christiani potuissent esse Cæsares. *Apolog.*, cap. 21. Au reste, Le Nain de Tillemont, ayant moins d'égards à garder envers Tertullien qui, après tout, fut un hérétique, qu'envers Justin Martyr, que l'Église tient pour un saint, reconnaît que le premier peut bien n'avoir pas été plus exact dans l'histoire qu'en beaucoup d'autres choses. (*Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église*, t. I, p. 447.)

de Tillemont commet une méprise. Ce que l'évêque de Césarée repousse comme une pièce fausse, c'est, non celle que nous avons encore, mais un écrit que l'empereur Maximin avait fait fabriquer sous le nom de Pilate, écrit rempli de blasphèmes et d'impiétés contre le Sauveur et destiné, selon ses ordres, à être publié en tous lieux, pour prévenir les esprits contre le christianisme [1]. Cette pièce n'avait rien de commun avec celle qui nous a été transmise comme étant de la main de Pilate, et qui respire, au contraire, à chaque ligne, une admiration sans bornes pour Jésus-Christ. Selon toutes les vraisemblances, Eusèbe a tenu celle-ci pour authentique. Dans tous les cas, il ne doutait pas que Pilate n'eût fait un rapport à l'empereur et que ce rapport ne fût favorable au Seigneur [2].

D'un autre côté, M. Tischendorf croit que le document dont Justin Martyr et Tertullien invoquent le témoignage est, non celui qui nous est parvenu avec le titre et sous la forme d'un rapport de Pilate à l'empereur, mais l'écrit qui forme la première partie de l'Évangile de Nicodème et qui existe séparément sous le titre d'*Actes de Pilate* [3].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IX, cap. 5, 7 et 9; Nicéphore, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. 26.

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. 2; *Chronic.*, lib. II, éd. Scaliger, p. 203. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 217-219; pars 2, p. 480 et suiv.

3. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LXIII-LXV.

Cette opinion me paraît manquer de vraisemblance.

En effet, ce que Tertullien dit des sentiments exprimés par le gouverneur romain dans cette pièce convient bien mieux au Rapport qu'aux Actes de Pilate. Dans le premier de ces deux écrits, Pilate se présente lui-même comme « saisi de crainte et de terreur » à la vue et encore au souvenir de ce qui s'est passé sous ses yeux. Il va même jusqu'à déclarer les miracles de Jésus supérieurs à ceux des divinités du peuple romain. C'est bien d'un homme animé de tels sentiments qu'on peut dire, avec Tertullien, qu'il était déjà chrétien au fond du cœur, *ipse jam pro sua conscientia christianus*. On ne saurait l'affirmer aussi positivement du gouverneur romain des Actes de Pilate. Il y montre sans doute une constante bienveillance pour le Sauveur ; mais il ne se prononce pas toutefois aussi énergiquement en sa faveur que dans le Rapport.

Ce qui me paraît le plus décisif contre l'opinion de M. Tischendorf, c'est que Justin Martyr et Tertullien en appellent ou croient en appeler à une pièce officielle ; sans cela, leur argumentation n'aurait pas de sens. Or, des deux écrits, le rapport de Pilate à Tibère est le seul qui affecte cette forme.

On peut conclure de là, ce me semble, que c'est de ce document que veulent parler Justin Martyr

et Tertullien, et, par conséquent, que cette pièce existait déjà vers le milieu du second siècle.

L'Évangile de Nicodème se compose de deux ouvrages apocryphes qui, dans le principe, étaient distincts et séparés, qui sont d'âges différents, et qui n'ont été réunis que fort tard. Le premier est formé des seize premiers chapitres et, dans un grand nombre de manuscrits, porte le titre d'*Actes de Pilate* [1]; le second comprend les dix derniers chapitres, du dix-septième au vingt-septième [2], et contient un récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers [3].

Que ces deux écrits aient été séparés dans l'origine, c'est ce qui ne peut soulever le moindre doute [4]. Des douze manuscrits grecs consultés par M. Tischendorf, deux ou trois seulement ont les deux parties réunies. La traduction copte ne renferme que les Actes de Pilate. Les manuscrits latins, les seuls qui portent le titre d'Évangile de Nicodème, contiennent, il est vrai, les deux ouvrages se suivant sans interruption, comme on le voit dans le

1. En grec : Ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

2. Le 28e chapitre, qu'on y trouve dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 789-795, n'existe pas en grec et n'est que dans la traduction latine.

3. Cette seconde partie n'a qu'un titre latin dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 301.

4. Thilo, *ibid.*, p. CXVIII; Tischendorf, *ibid.*, p. LV.

Codex apocryphus Novi Testamenti de Thilo, et dans la traduction française de M. Brunet; mais primitivement il n'en était pas de même. Grégoire de Tours nous en fournit la preuve. Il parle des Actes de Pilate, il les cite comme un ouvrage qu'il avait sous les yeux [1]; mais quoiqu'il connaisse la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers [2], il ne fait mention d'aucun livre dans lequel il en aurait vu le récit. Le manuscrit des Actes de Pilate qu'il possédait ne contenait donc pas la seconde partie de l'Évangile de Nicodème et n'en portait pas le nom.

Les Actes de Pilate, dans les manuscrits grecs où ils se trouvent seuls, comme aussi dans la traduction copte qui, comme je viens de le dire, n'a pas le récit de la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ont une conclusion propre; et cette conclusion est ou omise ou modifiée dans les quelques manuscrits grecs qui contiennent les deux ouvrages, et naturellement aussi dans les manuscrits latins. De même le livre de la descente de Jésus-Christ aux enfers a un commencement qui lui est propre dans les manuscrits grecs où il est seul; et ce commencement se trouve modifié dans les manuscrits où les deux écrits sont réunis. Cette

1. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, lib. I, cap. 21 et 24. Quæ gesta, dit-il, apud nos hodie retinentur scripta.

2. Grégoire de Tours, *de Miraculis*, lib. I, cap. 3.

double opération, on le comprend sans peine, fut nécessaire pour fondre les deux ouvrages en un seul.

Ajoutez qu'il n'est fait mention d'un Évangile de Nicodème dans aucun des anciens écrivains ecclésiastiques. Il est au contraire question, probablement dans quelques-uns d'entre eux, et certainement dans Epiphane [1], de l'écrit qui forme la première partie de cet Évangile, et sous le nom même d'Actes de Pilate. On lit, il est vrai, dans un *Synaxarium Græcorum :* « On dit que Nicodème avait le premier exposé dans un livre particulier le récit de la passion et de la résurrection du Christ [2] ». Mais ce passage a été interpolé [3]; il se pourrait même que l'ouvrage lui-même ne fût que du XIVe siècle.

Enfin on ne saurait comparer les deux écrits, sans rester convaincu qu'ils sont de deux auteurs différents. On en donne, entre autres, une preuve qui me paraît décisive. Deux passages des Évangiles canoniques sont cités dans l'un et dans l'autre. Si les deux ouvrages étaient de la même main, les deux passages seraient identiques ; mais il n'en est rien. Le bon brigand dit à Jésus-Christ, dans les Actes de Pilate, chap. 10 « : Souviens-toi de moi,

1. Épiphane, *Hæres.*, L, § 1.

2. *Synaxarium Græcorum*, Venise, 1579, p. 75; Leo Allatius, *De libris ecclesiast. græcis*, Paris, 1645, p. 235; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 223.

3. Leo Allatius, *ibid.*; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LIX.

» Seigneur, dans ton royaume, » Μνήσθητε μου, Κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, et dans la Descente de Jésus-Christ aux enfers, chap. 10 : « Seigneur, quand tu » règneras, ne m'oublie pas, » Κύριε, ὅτε βασιλευσεις, μή μου ἐπιλάθη. — Dans les Actes de Pilate, chap. 14, Jésus-Christ dit à ses apôtres : « Celui qui aura » cru et qui aura été baptisé sera sauvé, mais celui » qui n'aura pas cru sera condamné, » ὁ πιστεύσας καί βαπτισθείς σωθήσεται, ὁ δέ ἀπιστήσας κατακριθήσεται ; dans la Descente aux enfers, chap. 2, cette déclaration est présentée en d'autres termes : « Celui qui » croira en lui sera sauvé, mais celui qui ne croira » pas en lui sera condamné, » ἵνα ὅστις πιστεύσῃ πρός αὐτόν σωθήσεται, οὅστις δέ οὐ πιστεύσει εἰς αὐτόν κατακριθήσεται. Il n'est plus question du baptême dans cette dernière citation, et cette omission est d'autant plus étrange que ces paroles sont mises ici dans la bouche de Jean-Baptiste [1].

Que conclure de ces différences, sinon que l'auteur d'un de ces écrits ne citait pas l'Écriture sainte avec la même exactitude que l'auteur de l'autre? peut-être même qu'ils ne se servaient pas des mêmes Évangiles? Mais dans un cas comme dans l'autre, on doit admettre que les deux ouvrages ne sont pas du même écrivain.

A quelle époque ont-ils été réunis ensemble pour former l'Évangile de Nicodème? Au plus tôt au

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. LVI.

VIIIe siècle. Du temps de Grégoire de Tours [1], ils étaient encore séparés, je l'ai prouvé plus haut. Ils sont réunis au xe siècle. Le manuscrit d'Einsiedeln, le plus ancien de ceux dans lesquels ils se présentent sous cette nouvelle forme, est seulement de quelque peu antérieur à cette date [2]. Depuis ce moment, l'Évangile de Nicodème est constitué. Vincent de Beauvais le cite sous ce titre [3], et à peu près à la même époque, Jacques de Voragine le met à contribution dans son *Historia Lombardica* [4] (la Légende dorée).

Il est probable que c'est dans l'Occident que les Actes de Pilate et le récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers furent joints ensemble, et que l'ouvrage qui en résulta fut nommé l'Évangile de Nicodème. On a même supposé que ce travail avait été exécuté dans l'Église anglo-saxonne. Il est certain du moins que les plus anciennes traductions en langue vulgaire de cet Évangile sont en anglo-saxon [5] et dans l'idiome du Pays de Galles [6]. Il

1. Grégoire de Tours vécut de 544 à 595.

2. Primus quidem conjunctas partes latinus codex Einsidlensis testatur, quem sæculo decimo priorem existimant. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LXII.

3. Vincent de Beauvais mourut en 1264.

4. Jacques de Voragine mourut en 1298.

5. Guill. Cave, *Hist. litter. scriptorum ecclesiast.*, p. 12. Cette traduction fut imprimée à Oxford, en 1698, in-4o, par les soins d'Édouard Thwaites. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. CXLII-CXLVI.

6. *Archeologia Britannica*, p. 256.

faut ajouter que pendant le moyen âge il fut, dans la Grande-Bretagne, un des livres les plus populaires et les plus estimés [1]; ce qui s'explique bien certainement par cette circonstance, qu'un des personnages qui y jouent les premiers rôles, Joseph d'Arimathée, passait pour avoir apporté le christianisme dans ce pays, et en était regardé comme l'apôtre [2].

Mais cette hypothèse ne laisse pas que de soulever bien des difficultés. Si c'est en Occident que les Actes de Pilate et le récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers ont été réunis ensemble, et seulement vers le VIIIe ou le IXe siècle, comment les trouve-t-on également réunis dans des manuscrits grecs? Les Églises latines ont copié en beaucoup de choses les Églises grecques; mais celles-ci ont fait très-peu d'emprunts à celles-là; elles ont

1. On peut en juger par ce que rapporte Érasme que, dans le vestibule de la cathédrale de Canterbury se trouvaient quelques livres, parmi lesquels était l'Évangile de Nicodème. *Erasmi opera*, Lugduni, t. I, p. 783, *Colloq. famil.*

2. Il n'y a rien dans cet Évangile lui-même qui permette de l'attribuer de préférence à Nicodème. Joseph d'Arimathée avait tout autant de droits à lui donner son nom. En réalité, c'est Pilate qui y est représenté comme le véritable auteur. « Toutes ces choses que les Juifs avaient dites dans leur synagogue, est-il dit dans cet Évangile, chap. 28, Joseph et Nicodème les communiquèrent aussitôt au gouverneur, et Pilate écrivit tout ce que les Juifs avaient dit touchant Jésus, et déposa toutes ces paroles dans les registres publics de son prétoire. » Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 788. Brunn, *Disquisitio historico-critica de indole, ætate et usu libri apocryphi, vulgo inscripti : Evangelium Nicodemi*, p. 32.

même repoussé systématiquement tout ce qui appartenait en propre à l'Occident, depuis le moment que les liens qui avaient uni les deux Églises dans les premiers siècles commencèrent à se relâcher. L'Évangile de Nicodème existe cependant en grec aussi bien qu'en latin; le titre en est même mentionné dans le *Synaxarium* grec [1], que j'ai déjà cité. Comment ce livre était-il passé des Latins aux Grecs? On n'a pas la moindre donnée historique de laquelle on puisse tirer, par induction, une solution quelconque de ce problème. Une seule supposition est possible, c'est que cet Évangile, qui fut très-répandu en Occident, qui fut même inséré dans un roman de chevalerie, ayant été porté en Orient pendant les croisades, quelque Grec érudit arrangea d'après lui les textes grecs des Actes de Pilate et du récit de la descente du Seigneur aux enfers.

Quant au motif qui put faire réunir ces deux écrits ensemble, il n'est pas difficile à deviner. La descente de Jésus-Christ aux enfers est un épisode intéressant de la partie de l'histoire du Sauveur racontée dans les Actes de Pilate. Elle eut lieu

1. Mais seulement, il est vrai, d'après un ouï-dire. Λέγεται μέντοι ὡς καὶ Νικόδημος οὗτος λεπτομερῶς τὰ κατὰ τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν συντάγματι διεσάφησε πρῶτος πάντων ὁς τῆς συναγωγῆς ὢν, καὶ ἀκριβέστερον καὶ τὰς βουλὰς τῶν Ἰουδαίων καὶ λόγους καὶ ἁπλῶς τὰ πάντα εἰδῶς. *Synaxarium Græcorum*, Venise, 1579, p. 75; Leo Allatius, *de Libris ecclesiasticis Græcorum*, Paris, 1645, p. 235.

pendant le temps qui s'écoula de sa mort à sa résurrection. Il était tout naturel d'en joindre le récit à celui de ces deux grands événements. Cette raison suffit pour expliquer la formation de l'Évangile de Nicodème.

Examinons maintenant chacune des deux parties qui le composent.

Les Actes de Pilate remontent fort haut, pour le moins au milieu du second siècle. Brunn fait remarquer avec raison qu'il y est parlé de Jésus-Christ en des termes qui rappellent le langage des Évangiles synoptiques, et qu'il n'y a pas un seul mot qui ressemble même de loin aux conceptions christologiques consacrées au concile de Nicée[1], il aurait pu ajouter, et à celles des écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle et même de ceux de la fin du second. Jésus y est présenté comme le Messie annoncé par les prophètes, mais nulle part comme le Verbe de Dieu, et encore moins comme Dieu. On peut conclure de là que cet écrit fut rédigé avant que ces conceptions christologiques fussent arrêtées, avant même qu'elles eussent commencé à se développer.

Cette détermination de l'époque à laquelle ce livre fut composé, trouve une nouvelle preuve dans un fait rapporté par Épiphane. Les quartodéci-

1. Brunn, *Disquisitio historica critica de indole, ætate et usu libri apocryphi, vulgo inscripti: Evangelium Nicodemi*, p. 73 et 3.

mans, à ce que rapporte ce Père de l'Église, se vantaient de trouver la confirmation de leur opinion particulière sur la date de l'institution de la sainte Cène dans le livre des Actes de Pilate [1]. Il y est dit, faisaient-ils remarquer, que le jour de la crucifixion de Jésus-Christ fut le 8 des kalendes d'avril, qui est le 25 mars [2]. Or cette désignation ne se rencontre ni dans le rapport de Pilate à Tibère, ni dans sa lettre latine à cet empereur, ni dans sa lettre latine à Claude; elle ne se trouve que dans la préface du livre qui est connu sous le nom d'Actes de Pilate. Ce livre est donc celui dont les quartodécimans invoquaient le témoignage. Il existait par conséquent dans la seconde moitié du second siècle, époque à laquelle eurent lieu les discussions entre les chrétiens de l'Orient et ceux de l'Occident sur le jour auquel Jésus-Christ avait célébré la pâque.

Tous ceux des critiques qui se sont occupés, de nos jours, des Évangiles apocryphes, s'accordent à donner pour auteur aux Actes de Pilate un Juif

1. Ἀπὸ τῶν Ἄκτων δῆθεν Πιλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν εὑρηκέναι. Épiphane, *Hæres.*, L, § 1.

2. *Gesta Pilati*, præf.; Thilo, *ibid.*, 496; Tischendorf, *ibid.*, p. 205. Ἐν οἷς (les Actes de Pilate) ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλλίων τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι. Épiphane, *Ibid.* Chrysostome dit aussi que les Actes de Pilate fixent le temps de la Pâque, en racontant que le Sauveur a souffert le huit des calendes d'avril. *Chrysostomi opera*, éd. Savil., t. V, p. 942, *Homil. VII in Pascha*.

converti au christianisme[1]. Cette hypothèse, mise en avant par Brunn[2], quand on tenait l'Évangile de Nicodème pour un ouvrage tout d'une pièce et pour l'œuvre d'un seul auteur, aurait dû, ce me semble, être abandonnée ou du moins précisée, depuis qu'il est reconnu que cet Évangile se compose de deux parties primitivement distinctes et d'époques fort différentes. Brunn l'appuyait sur des considérations empruntées les unes à la première partie et les autres à la seconde. Si ces considérations avaient quelque valeur, il s'ensuivrait, chose étrange, que deux ouvrages, composés l'un vers le milieu du second siècle et l'autre au moins deux cents ans plus tard, vers la fin du quatrième, auraient eu également pour auteurs des Juifs convertis. Cette singulière rencontre donne à cette

1. Brunet, *Évangiles apocryphes*, 2me édit., p. 214 et 215. J.-J. Hoffmann, dans son *Lexicon universale*, l'attribue tout simplement aux hérétiques. Puisque ce livre est plein d'erreurs, qui pourrait l'avoir composé, sinon des hérétiques? L'opinion la plus singulière est celle qui le donne pour une œuvre de Grégoire de Tours. C'est sous son nom qu'il était indiqué dans un ancien catalogue de l'université de Cambridge. In catalogo manuscriptorum Angliæ codicum, p. 127, dit Ger. Vossius, Gregorio Turonensi quoque tribuitur libellus de passione Domini, quem ipse Gesta Pilati videtur nominasse. Error iste mihi ex eo videtur abortus, quod codici fuerit Gregorii Turonensis a non nemine subjectus. *De Hist. latin.*, lib. II, cap. 22, p. 265. Peut-être aussi cette erreur venait-elle des citations de cet apocryphe qu'on trouvait dans l'*Historia ecclesiastica Francorum*.

2. Brunn, *ibid.*, p. 64 et suiv.

hypothèse un certain air d'invraisemblance qui suffirait pour la faire rejeter.

Tenons-nous-en cependant au livre des Actes de Pilate. Sur quoi se fonde-t-on pour en attribuer la composition à un Juif converti au christianisme? Est-ce sur le sentiment de violente animosité qui y éclate à chaque page contre les Juifs, sentiment, dit-on, assez ordinaire à des convertis à l'égard de leurs anciens coreligionnaires? Mais ce sentiment était-il donc à cette époque inconnu parmi les chrétiens? De bonne heure on rejeta sur les docteurs de la loi, sur les pharisiens, sur les prêtres juifs, sur la race d'Israël tout entière, l'odieux de la condamnation du Seigneur, et par suite on amnistia d'autant le procurateur romain, dont on oubliait trop la déplorable légèreté. Il n'y a donc rien dans ce trait qui oblige à voir un Juif converti dans l'auteur de ce livre.

Voudrait-on trouver dans les aveux des prêtres et des docteurs de la loi, par lesquels se termine cet écrit [1], une preuve que l'auteur avait eu l'intention « d'opposer à l'incrédulité des sectateurs de Moïse le témoignage des contemporains de Jésus-Christ [2]? » Mais qui ne voit que, si l'on représente ici le grand-prêtre, le sacrificateur et les docteurs de la loi comme reconnaissant à la fin que Jésus

1. Thilo, *ibid.*, p. 259-265, 300, 364-367.
2. Brunet, *ibid.*, p. 214 et 215; Thilo, *ibid.*, p. LXV.

était bien réellement le Messie, c'est tout simplement par suite, d'un côté, de l'ignorance historique qui régnait alors, et d'un autre côté, des préventions d'hommes qui ne pouvaient comprendre que les raisons qui les rattachaient au christianisme n'eussent pas produit le même effet sur ceux qui avaient été témoins des miracles du Sauveur? Encore ici il n'y a rien qui puisse n'appartenir qu'à un Juif converti au christianisme.

Mais comment peut-on chercher un Juif converti dans l'auteur des Actes de Pilate, quand on y rencontre des erreurs qui certainement ne se seraient pas produites sous la plume d'un enfant d'Israël? Un Juif n'aurait pas ignoré que le temple qui existait du temps de Jésus-Christ n'était pas celui que Salomon avait fait bâtir[1] et que ce roi mit sept ans[2], et non quarante-six, à le faire construire. Il n'aurait pas mis dans la bouche des prêtres et des docteurs de la loi une phrase telle que celle-ci : « Nous avons pour loi de ne guérir personne le jour du sabbat[3]. » Ces erreurs, et bien d'autres encore, montrent dans l'auteur de cet écrit un homme entièrement étranger à l'histoire et aux mœurs du peuple d'Israël.

Et non-seulement l'auteur des Actes de Pilate n'est pas un Juif, mais encore le but qu'il se pro-

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 4.
2. *I Rois*, VI, 38.
3. *Évangile de Nicodème*, chap. 2.

pose n'est nullement de convaincre les Israélites, par les prétendus témoignages de leurs pères, de la vérité de l'histoire évangélique. S'il met au nombre des accusations que les chefs de la synagogue portèrent devant Pilate contre Jésus-Christ les arguments par lesquels les Juifs de son temps cherchaient, dans la controverse avec les chrétiens, à combattre le christianisme et à en rabaisser le fondateur, c'est par suite de ce malentendu trop fréquent par lequel les historiens inintelligents transportent dans les événements du passé les idées et les manières de penser de leurs contemporains. Il ne se doute même pas que les adversaires du Seigneur eurent soin de ne faire valoir contre lui, au tribunal de Pilate, que des raisons politiques. Les Juifs purent trouver utile à leur cause de reprocher aux chrétiens en général, et aux chrétiens judaïsants plus spécialement, la naissance illégitime de leur maître et le peu de respect qu'il avait montré, en certaines circonstances, pour la loi de Moïse. Mais ces arguments, bons pour la controverse, auraient peu touché le gouverneur romain. C'est cependant là-dessus que l'auteur des Actes de Pilate insiste de préférence. S'il touche aux raisons qui seules purent faire impression sur le procurateur romain, ce n'est que parce qu'elles lui étaient en quelque sorte imposées par le récit des Évangiles canoniques, et encore n'est-ce qu'en

passant qu'il indique que les Juifs représentèrent le Seigneur comme un agitateur public, dangereux à la domination romaine. Quoi qu'il en soit, c'est tout simplement une histoire du jugement, de la mort et de la résurrection du Sauveur qu'il a prétendu raconter; son ambition n'allait pas plus loin que d'embellir le récit qu'en avaient fait les Évangiles canoniques, des traits nouveaux qu'y avait ajoutés la légende.

Cet écrit n'est pas une simple compilation, comme les Évangiles de l'Enfance. Bien des passages des Évangiles canoniques y sont rapportés textuellement ou en abrégé [1], et probablement il s'y trouve plus d'un emprunt à différents ouvrages qui ont péri. Mais ce ne sont là que des matériaux que l'auteur a mis en œuvre, dans une composition qui lui appartient en propre. Il est même digne de remarque qu'il traite avec une grande liberté les données qu'il tire des Évangiles canoniques. Ainsi ce n'est pas par les ordres des chefs de la synagogue que Jésus-Christ est arrêté [2], et ce n'est pas par eux qu'il est conduit à Pilate après avoir d'abord comparu devant le sanhédrin [3]. D'après les Actes de Pilate, il était encore en liberté

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 1, 2, 3, 4, 6, 7, etc.

2. *Matth.*, XXVI, 47; *Marc*, XIV, 43; *Luc*, XXII, 52; *Jean*, XVIII, 12.

3. *Matth.*, XXVI, 57; XXVII, 2; *Marc*, XIV, 53; *Luc*, XXII, 54; XXIII, 1; *Jean*, XVIII, 13, 28.

quand le gouverneur romain le cite lui-même directement devant son tribunal [1]. Pilate se montre ici de plus en plus convaincu de l'innocence du Seigneur [2], tandis que dans les Évangiles canoniques, il procède à ce jugement avec une légèreté inexcusable [3]. Contrairement au récit de saint Jean, les Juifs ne se font pas le moindre scrupule d'entrer dans le prétoire [4], et c'est avant que Jésus-Christ expire, qu'un soldat lui perce le côté d'un coup de lance [5]. Quelquefois même le récit des Évangiles canoniques est amoindri. Ainsi, ce n'est pas la foule qui, des palmes à la main, reçoit triomphalement Jésus à son entrée à Jérusalem ; ce sont seulement des enfants qui, tenant des rameaux dans leurs mains, criaient : Salut, fils de David, tandis que d'autres étendaient leurs vêtements sur le chemin [6].

Faut-il, avec Brunn, conclure de ces écarts que nos quatre Évangiles canoniques n'étaient pas alors tels que nous les avons [7]? Je ne saurais

1. *Évangile de Nicodème*, chap. 1.
2. *Ibid.*
3. *Matth.*, XXVII, 24 et 25; *Marc*, XV, 10-15; *Jean*, XIX, 6.
4. *Jean*, XVIII, 28; *Évangile de Nicodème*, chap. 2.
5. *Jean*, XIX, 30 et 34; *Évangile de Nicodème*, chap. 10.
6. Matth., XXI, 8-10; Jean, XII, 12 et 13; *Évangile de Nicodème*, chap. 1.
7. Ex his omnibus id jure eliciendum est, auctorem nostrum Evangelia quatuor canonica non talia, qualia nunc sunt, cognovisse. Brunn, *ibid.*, p. 55.

l'admettre. La seule conclusion légitime qu'on puisse en tirer, c'est que nos Évangiles n'avaient pas encore, du moins aux yeux de l'auteur des Actes de Pilate, l'autorité qui leur fut bientôt après universellement reconnue.

Ce livre eut certainement l'Orient pour patrie. S'il fallait s'en rapporter à ce qui est dit dans la préface, il aurait été écrit en hébreu par Nicodème et traduit en grec par un Israélite, docteur de la loi, du nom d'Emée, la dix-huitième année du règne de Théodose [1]. Cette indication n'a pas la moindre valeur [2]. Les actes de Pilate furent écrits primitivement en grec. La langue et le style rappellent ceux du Nouveau-Testament [3], et les citations de l'Ancien-Testament y sont faites d'après la version des Septante [4].

A quelle époque a-t-il été traduit en latin? On l'ignore complétement. Il n'est pas une seule donnée historique qui puisse autoriser quelque hypothèse un peu vraisemblable. Les copistes du moyen-âge

1. C'est de là sans doute qu'est née la fable qui rapporte que l'empereur Théodose trouva ce livre dans le prétoire de Pilate, parmi les registres publics. Brunn, *ibid.*, p. 33.

2. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LXV et LXVI; Brunn, *ibid.*, p. 66.

3. Brunn, *ibid.*, p. 62-64.

4. Il faut ajouter que cet écrit a subi, à diverses reprises, des altérations et des remaniements de plus d'un genre. Il y a de nombreuses discordances entre les manuscrits. Alf. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, p. 291.

se sont permis sur ce point les plus singulières fantaisies. Dans un manuscrit de la version latine (*codex bodlejan* , 2513), on l'attribue à saint Ambroise : *Passio Domini*, y est-il dit, *a S. Ambrosio de græco in latinum translata, quæ reperta fuit in prætorio Pontii Pilati*. Les deux indications se valent : la traduction est de saint Ambroise, de même que le livre a été trouvé dans le prétoire de Pilate.

La seconde partie de l'Évangile de Nicodème remonte tout au plus à la seconde moitié du quatrième siècle. Il ne saurait y avoir le moindre doute sur ce point. J'ai déjà fait remarquer que la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers a successivement revêtu trois formes différentes, ou, pour mieux dire, a été entendue et expliquée dans trois sens différents. A la fin du second siècle et pendant tout le troisième, on croit que le Seigneur est descendu dans les lieux souterrains, d'abord pour se soumettre à la loi commune à toute la race humaine, qui veut que l'homme, après la mort, aille dans l'Hadès, et ensuite pour annoncer la bonne nouvelle du salut aux générations éteintes et faire participer au salut quiconque se convertirait à la foi. Au quatrième siècle et au moins pendant la première moitié du cinquième, on se figure qu'il est descendu dans les enfers pour achever son œuvre en brisant la puissance de la Mort et de Satan, et

en tirant des profondeurs du Scheol les hommes justes de l'Ancienne Alliance qui avaient attendu et annoncé son avénement sur la terre. Enfin, à partir du milieu du cinquième siècle ou du commencement du sixième, cette dernière explication de la légende prend un plus grand degré de précision : on distingue entre les saints et les justes que le Seigneur a délivrés et les impies et les pécheurs endurcis qu'il a laissés dans les tourments de l'enfer. Il n'a pas détruit l'enfer, à proprement parler; il a seulement brisé les portes de la partie où les patriarches et les prophètes avaient été retenus jusqu'à ce moment, et maintenant que ce lieu n'est plus fermé à jamais, les saints et les justes de la Nouvelle Alliance, qui y sont conduits après leur mort, pourront à leur tour en sortir en temps opportun. La doctrine du purgatoire est déjà en germe dans cette nouvelle interprétation de la légende [1].

Quelle est celle de ces trois explications d'après laquelle elle est racontée dans la seconde partie de l'Évangile de Nicodème? Ce n'est certainement ni la première ni la dernière. Elle y est exposée dans le sens de la seconde, dans le même sens que lui donnent Chrysostome, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem, tous les orateurs chrétiens du quatrième siècle. Cette partie de l'Évangile de Nicodème

1. *Revue moderne*, t. XXXIII, p. 443-447.

ne peut être d'une autre époque. Elle est de la fin du quatrième siècle ou du commencement du cinquième. On ne saurait en placer la composition ni plus haut ni plus bas.

Par là se trouve écartée l'hypothèse de M. Tischendorf sur l'origine de cet écrit, dans lequel il ne voudrait voir que la reproduction plus ou moins modifiée d'un opuscule apocryphe du second siècle [1]. S'il y a eu au second siècle quelque opuscule consacré au récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers, cette légende y était certainement présentée dans le sens dans lequel elle était entendue à cette époque; par conséquent cet écrit du second siècle et la seconde partie de l'Évangile de Nicodème ne pouvaient avoir rien de commun que le fait qui fait le fond même de cette légende, c'est-à-dire ce thème très-simple, que le Seigneur descendit aux enfers dans l'intervalle qui s'écoula de sa mort à sa résurrection. Sur ce fond commun, les auteurs de ces deux ouvrages avaient élevé des édifices non pas seulement distincts, mais encore entièrement différents dans leur ordonnance générale et dans toutes leurs parties. Le plus ancien n'aurait pas mieux pu servir de modèle au second que l'explication que Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène donnent de cette légende, à celle

1. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LXVIII.

qu'en présentent les prédicateurs du quatrième siècle. Si celle-ci n'est pas et ne peut pas être un remaniement ou un développement de celle-là, la seconde partie de l'Évangile de Nicodème n'a pu être une imitation ou une amplification d'un opuscule du second siècle sur le même sujet, en supposant toutefois l'existence d'un semblable ouvrage [1].

Cet écrit ne serait-il pas une sorte de compilation des divers passages des écrivains ecclésiastiques du quatrième siècle, relatifs à cette légende? Cette hypothèse ne manque pas d'une certaine vraisemblance. M. Alf. Maury, qui l'a proposée, a montré, avec l'érudition et la sagacité qui le distinguent, les rapports frappants qui se trouvent entre les tableaux que les orateurs chrétiens du quatrième siècle tracent de la descente de Jésus-Christ aux enfers, et des traits nombreux de la seconde partie de l'Évangile de Nicodème [2].

Ces ressemblances ne me paraissent pas cependant une preuve suffisante de cette ingénieuse

1. Dans tous les cas, cet ouvrage ne serait pas la *Prédication de saint Pierre*, comme M. Tischendorf semble disposé à le croire. La *Prédication de saint Pierre* n'a rien de commun avec la légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers, comme on a pu s'en convaincre par l'analyse que j'en ai faite dans la première partie et par la table des matières qu'en donnent les *Récognitions*, et que je transcris dans l'appendice.

2. Alf. Maury, *Croyances et légendes de l'antiquité*, p. 295-324.

hypothèse. Elles peuvent s'expliquer autrement que par une imitation des sermons d'Eusèbe d'Émèse, de Chrysostome, de Cyrille de Jérusalem, par l'auteur de notre Évangile. Mais surtout il me semble que cet Évangile aurait un caractère littéraire et une pureté de langage qu'il n'a pas, s'il se composait d'emprunts faits à ces orateurs chrétiens. Le fond est le même des deux côtés, c'est incontestable; mais les expressions et le style diffèrent, et il s'en faut de beaucoup que tous les détails que contient l'Évangile se retrouvent dans les tableaux que les prédicateurs chrétiens de cette époque tracent de cette légende.

D'un autre côté, on est bien moins autorisé à supposer que ceux-ci aient puisé ce qu'ils en disent dans cet Évangile lui-même, comme on l'a soutenu plus d'une fois. Les Pères de l'Église n'ont pas dédaigné de faire des emprunts à des livres apocryphes, on ne saurait le contester; mais il est rare qu'ils n'indiquent pas eux-mêmes les écrits qu'ils mettent à contribution, ou qu'ils n'en parlent pas comme d'ouvrages répandus de leur temps et plus ou moins autorisés. Il n'est pas un seul écrivain du quatrième siècle qui fasse mention d'un Évangile apocryphe de la descente de Jésus-Christ aux enfers; je ne crois même pas qu'il en soit question dans aucun des Pères grecs des âges suivants. Cet Évangile, quoique d'origine grecque, a été bien

plus connu dans l'Occident que dans l'Orient.

Une seule hypothèse me paraît capable de tout expliquer : c'est que l'on a puisé de part et d'autre à une source commune, je veux dire à la tradition orale. La légende de la descente de Jésus-Christ aux enfers était évidemment très-répandue dans les Églises de l'Orient. On se la racontait en tous lieux; on n'en mettait nulle part en doute la vérité. Les prédicateurs en parlèrent comme d'un fait connu, accepté de tout le monde, propre à faire impression sur leurs auditeurs; et d'un autre côté, il se trouva un homme pieux qui crut utile à l'édification des fidèles de la mettre par écrit.

Cette partie de l'Évangile de Nicodème fut, comme la première, écrite en grec. A quelle époque fut-elle traduite en latin? Probablement peu de temps après qu'elle eut été composée. Cette traduction paraît avoir été fort répandue en Occident, à partir du milieu du cinquième siècle. Ce fut en partie, on peut du moins le conjecturer, par suite de l'action qu'elle y exerça sur les esprits que, vers le commencement du siècle suivant, l'article « Il est descendu aux enfers » fut admis dans le symbole des Apôtres des Églises d'Afrique[1]. Il ne se trouvait

1. Sermons 115 et 131 *de Tempore*, dans *Augustini opera*. Paris, 1832-1838, t. V, col. 2972 et 2976.

auparavant que dans celui de l'Église d'Aquilée [1].

L'Évangile latin de la descente de Jésus-Christ aux enfers est toutefois moins une traduction qu'une imitation de l'original grec. Il contient bien des traits qui manquent à celui-ci, entre autres la fin du chap. 27 et tout le chap. 28. La version latine A, publiée pour la première fois par M. Tischendorf, a même de plus un chap. 29e, renfermant la lettre de Pilate à l'empereur Claude. Il convient encore de faire remarquer que le texte latin présente des variations très-nombreuses dans les divers manuscrits [2].

§ 5.

L'histoire du charpentier Joseph n'a pas été composée en arabe. Le texte que nous en avons en cette langue n'est qu'une traduction. On en a la preuve dans le style qui est plein d'incorrections. Un homme connaissant si mal sa langue aurait été tout à fait incapable d'une composition de ce genre. Ce n'est pas sans doute qu'elle ait une grande va-

1. Rufin, *Expositio in symbolum apostolorum*, à la fin de *Cypriani opera*, Oxford, 1702, p. 160.

2. On peut s'en convaincre en comparant les deux textes latins publiés par M. Tischendorf.

leur littéraire, mais elle l'emporte sous ce rapport, et de beaucoup, sur les Évangiles de l'Enfance. La rédaction de ceux-ci ne demandait pas la moindre culture littéraire. Il s'agissait tout simplement de mettre par écrit des légendes qui étaient connues de tous les chrétiens. Dans l'histoire du charpentier Joseph, au contraire, le travail de broderie est infiniment plus considérable que le thème général fourni par la tradition, et ce travail suppose une faculté de combinaison qui n'appartenait pas certainement à un homme aussi peu cultivé que celui que nous fait connaître la langue de cet opuscule [1].

De quelle langue a-t-il été traduit en arabe? De l'hébreu, selon Wallin, et la raison qu'il en donne, c'est qu'un grand nombre de livres apocryphes ont été écrits dans cette langue. Il est inutile de faire remarquer que cette raison n'est pas concluante; la plupart des livres apocryphes auraient pu être écrits en hébreu, qu'il ne suivrait nullement de là que celui-ci eût dû l'être. Mais il y a plus, elle manque d'exactitude. Il n'est pas un seul des Évangiles apocryphes que nous avons appelés or-

1. C'est ce qu'avait déjà fait remarquer Wallin dans la préface de sa traduction de cette histoire du charpentier Joseph. Arabice libellum, dit-il, primitus conscriptum esse vix putamus. Ita conjiciendi primam nobis ansam dedit sermonis arabici impuritas : nævis enim et solæcismis quam sæpissime scatet : quam culpam non tam auctori suæ utique linguæ ejusque genii gnaro, quam translatori potius minus accurato tribuendam forte non immerito censemus.

thodoxes, qui aient été composés dans cette langue. L'Évangile du Pseudo-Matthieu et celui de Nicodème se donnent, il est vrai, pour des traductions de l'hébreu; mais on a vu que le premier a été composé en latin et le second primitivement en grec; en les présentant comme traduits de l'hébreu, on a voulu tout simplement en relever l'autorité et faire croire à leur origine ancienne et apostolique.

L'histoire du charpentier Joseph n'aurait-elle pas été traduite du syriaque, comme l'Évangile arabe de l'enfance? Je ne saurais l'admettre. Je ne trouve rien dans ce récit qui rappelle les opinions nestoriennes, comme c'est le cas pour l'Évangile arabe de l'enfance, et qui oblige, par conséquent, à en placer la composition dans la Syrie[1]. Je ne crois même pas qu'on l'ait rencontré en langue syriaque. On en connaît bien un manuscrit en caractères syriaques, mais il est en langue arabe[2], et le fait

1. Un dominicain, Isidore de Insolanis, assure, dans sa *Summa de donis S. Josephi* (partie IV, chap. 9), que les chrétiens catholiques de l'Orient lisent dans leurs églises, le 20 des kalendes de juillet, la vie de ce saint, écrite en hébreu, et il ajoute qu'il en donne une analyse d'après une traduction latine faite en 1340. Mais ce témoignage isolé ne peut avoir le moindre poids. Ce dominicain Isidore peut avoir pris un livre écrit en arabe ou en copte ou en syriaque, pour un écrit hébreu; ou peut-être ne parle-t-il de cet écrit hébreu que d'après des renseignements incertains ou erronés.

2. Thilo, *ibid.*, p. XXII; Asseman, *Biblioth. oriental.*, t. I, p. 585.

qu'on ait écrit avec ces caractères l'histoire arabe du charpentier Joseph, évidemment dans le but de la mettre plus facilement à la portée de ceux des chrétiens de la Syrie qui avaient quelque teinture de la langue arabe, me semble une preuve irrécusable que ce livre n'a jamais existé en syriaque. Pourquoi, dans le cas contraire, en aurait-on écrit en caractères syriaques le texte arabe?

L'opinion la plus vraisemblable, c'est qu'il fut composé primitivement en copte. D'abord il en existe des manuscrits en cette langue, aussi bien dans le dialecte sahidique que dans le dialecte memphitique. Écrit primitivement dans l'un de ces deux dialectes, il fut plus tard, ou peut-être en même temps, arrangé dans l'autre, pour que tous les chrétiens coptes pussent le lire facilement[1]. Ensuite c'est parmi ces chrétiens que ce livre était le plus répandu, et c'est d'eux que le culte de saint Joseph a passé dans l'Église catholique. « On prétend, dit Le Nain de Tillemont, que les Coptes » et les autres Orientaux en font une fête fort solennelle le 20 de juillet, auquel ils mettent sa mort » sur l'autorité d'une vie pleine de fables[2]. Bol-

1. Thilo, *ibid.*, p. XXII et suiv.

2. Cette vie pleine de fables est précisément notre apocryphe. La date de la mort de Joseph est indiquée dans le prologue. « Son départ de ce monde, y est-il dit, arriva le 20 du mois d'Abib. » Mais au chapitre 29, il est placé au 26 de ce même mois. C'est cette dernière date qui correspond au 20 juillet.

» landus croit que les Carmes ont apporté d'Orient » cette fête en l'Église d'Occident, et que les Cor- » deliers l'ayant reçue en 1399, elle s'est ensuite » répandue dans toutes les Églises latines[1]. » Il est certain que ce saint était en grande vénération parmi les chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie[2].

On peut supposer avec la plus grande vraisemblance que cette histoire fut composée en vue de la fête de saint Joseph, pour être lue ce jour-là dans le culte public, comme on lisait partout, aux anniversaires de la mort des confesseurs de la foi, les actes de leur martyre. Cette pièce est très-bien appropriée à cette destination. Elle est, en effet, moins une histoire des derniers moments de Joseph qu'une homélie sur cet événement touchant[3]. On sait que les Coptes avaient un assez grand nombre d'homélies de ce genre qui étaient lues à certaines fêtes dans le culte public. Un archevêque de Bahnèse, nommé Cyriaque, en avait composé plusieurs. Sylvestre de Sacy a donné une notice sur deux de ces homélies de Cyriaque dans une lettre adressée à Birch, et que celui-ci a publiée en 1815[4].

1. *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, t. I, p. 79.
2. Thilo, *ibid.*, p. XVI.
3. Borberg, *ibid.*, t. I, p. 90 et 91.
4. Sous ce titre : *Appendices ad cod. apocryph. Novi Testamenti a viro illustrissimo Silv. de Sacy cum D. Andrea Birch communicatæ et ab hoc editæ*, Havniæ, 1815. J'en rapporte un passage, cité par Thilo, dans l'appendice n° 10.

A quelle époque peut-on placer la composition de cet écrit? On en appelle d'ordinaire, pour en fixer la date, à deux traits qui y sont mentionnés.

Il est question au chapitre 26 du règne de mille ans. Jésus dit à Joseph mourant que son corps tout entier se conservera sans éprouver la moindre corruption jusqu'au banquet de mille ans. L'auteur de cet écrit était donc millenaire. Or, dit-on, cette croyance disparut de l'Église dans le courant du troisième siècle; on ne saurait par conséquent placer la composition de ce livre à une époque postérieure.

Ce raisonnement ne me paraît pas concluant. Il part d'une supposition qu'on ne peut accepter. Que la croyance au règne de mille ans ait été décidément repoussée par les Pères de l'Église à partir du milieu ou de la fin du troisième siècle; qu'il ait vu, dès ce moment, diminuer peu à peu le nombre de ses partisans, je le veux bien. Que peut-on conclure de là pour l'Égypte, la terre promise de l'ascétisme et du fanatisme? Toutes les exagérations religieuses s'étaient acclimatées au milieu de ce monde de moines et d'anachorètes qui la peuplaient. Il faut lire la curieuse description que, vers la fin du quatrième siècle, Rufin d'Aquilée fait de la ville de Bahnèse, pour se faire une idée des superstitions de toutes sortes qui régnaient chez ce peuple de cé-

nobites et de solitaires. Il n'y avait pas, dit-il, un seul coin qui n'eût son couvent; *ullus omnino angulus ejus monachorum habitationibus vacat* [1]. La doctrine du chiliasme aurait disparu de tout le reste de la chrétienté, qu'elle pouvait très-bien se maintenir encore dans ce nid de fanatisme et d'ignorance, avec toutes ses anciennes excentricités.

L'autre trait me paraît fournir une preuve plus acceptable. Au chapitre 5 il est parlé de la mort de la sainte Vierge en termes entièrement étrangers au cycle de légendes dont cet événement est devenu le thème au commencement du sixième siècle. Dans le courant du siècle précédent, la croyance que Marie était montée au ciel après sa mort avait commencé à se répandre.[2] S'il n'y a pas la moindre trace de cette légende dans un livre qui a pris naissance dans un lieu si avide de superstitions, c'est évidemment qu'il avait été écrit avant qu'elle y eût pénétré. Il est donc antérieur à la fin du cinquième siècle.

1. Rufin, *Vitæ Patrum*, cap. 5.

2. Au IVe siècle, la légende de l'assomption de la sainte Vierge est encore inconnue; on y préludait cependant. Épiphane, je l'ai déjà fait remarquer, ne sait trop si Marie est morte ou non. Ce qui est encore un doute deviendra bientôt une affirmation. On saura au siècle suivant que, comme son fils Jésus, Marie est également montée au ciel après sa mort. La légende s'arrondira peu à peu pendant le courant de ce siècle; au VIe, elle aura atteint toute sa perfection et pourra donner lieu à une fête, anniversaire de l'assomption de la sainte Vierge.

Il me paraît superflu de discuter l'hypothèse qui attribue cet écrit à un Juif converti au christianisme. Au quatrième et au cinquième siècle, il était rare qu'un enfant d'Israël embrassât la religion chrétienne. Dans tous les cas, jamais un Juif, comme je l'ai déjà fait remarquer, ne se serait avisé de faire un prêtre d'un homme de la tribu de Juda.

Le livre de la mort et de l'assomption de la sainte Vierge nous est aussi parvenu en arabe. Comme le précédent, il a été certainement composé en Égypte, et, comme lui encore, pour être lu dans le culte public. On ne saurait douter qu'il n'ait eu cette destination, quand on remarque le soin qu'on a eu de raconter dans le prologue que, dès qu'il eut été trouvé sur l'autel de l'Église d'Éphèse, on en fit la lecture à la foule des fidèles accourus pour assister à la découverte miraculeuse de cet écrit. Ce détail qui, en lui-même, n'a pas plus d'importance que de vérité historique, a été évidemment inséré ici à dessein, pour justifier l'emploi de cet apocryphe dans les cérémonies ecclésiastiques.

De même que l'histoire du charpentier Joseph, le livre arabe du passage de la sainte Vierge : *De transitu beatæ Mariæ*, est moins un récit des derniers moments et de l'assomption de Marie qu'une homélie sur cette édifiante légende. La forme même de cet écrit le prouve suffisamment. C'est à

un auditoire chrétien que l'auteur s'adresse. Il parle en prédicateur et non en narrateur.

Après une invocation à Dieu, il entre en matière en ces termes : « Il est également juste de » célébrer la gloire de son adorable et parfaite » mère, qui fut cachée aux hommes lorsqu'elle » vécut et qu'elle se transporta vers celui que nul » œil n'a vu, que nulle oreille n'a entendu, que » l'esprit de l'homme ne peut comprendre [1]. » Nous attendons et espérons l'intercession de » Marie, afin d'arriver au séjour éclatant et à la » gloire durable. Et vous, ô frères très-chers, » bienheureux et élus, qui êtes passé des ténèbres » de la rébellion et de la désobéissance à la lumière » de l'obéissance et de la soumission, nous vous » assurons que la Vierge sans tache, Marie, la troi- » sième fête [2], à midi, était sortie de sa maison et » était allée au sépulcre du Christ. » C'est bien là le commencement d'un sermon et non d'une narration historique.

La fin porte le même caractère. Après avoir rapporté la légende des derniers moments et de l'ascension de Marie au ciel, le prédicateur ne

1. L'auteur applique ici à Dieu des paroles de saint Paul (*I Corinth.*, 11, 9), qui se rapportent, dans le discours de l'apôtre, à la croyance chrétienne.

2. Cette troisième fête est celle des trois instituées en l'honneur de la sainte Vierge dans l'Église copte, qui se célébrait le 15 du mois d'Ab, comme on le verra plus loin.

croit pas sa tâche achevée. Il éprouve encore le besoin d'entretenir ses auditeurs des avantages qu'on retire de l'intercession de la sainte Vierge. Pour les en convaincre, il rapporte un certain nombre de miracles opérés par Marie en faveur de ceux qui ont invoqué son secours. Ici c'est une mère qui l'implore pour le salut de son enfant tombé dans un puits, et Marie le lui rend sain et sauf. Là elle apparaît à un malade qui a recours à elle, et qu'elle rend à la santé. Ailleurs elle fait retrouver à un marchand qui l'invoque la bourse qu'il avait perdue.

Puis, après avoir dit, comme dans le quatrième Évangile canonique des miracles de Jésus-Christ [1], qu'un nombre infini de livres ne suffirait pas pour raconter tous les prodiges qu'elle a opérés, il apprend à ses auditeurs que les apôtres fixèrent alors trois jours pour célébrer sa mémoire bénie, et que le Sauveur lui-même sanctionna ce qu'ils venaient de décider. Enfin il finit par ces mots : « Nous espérons en ses prières auprès de son fils » chéri, pour délivrer nos âmes dans les siècles des » siècles. Amen. »

Cette homélie, cela se comprend sans peine, fut écrite en vue de la troisième des fêtes que les apôtres, selon notre apocryphe, instituèrent en son

1. *Jean*, XXI, 25.

honneur; c'est celle qui se célébrait, comme il est dit ici, « au quinzième jour du mois d'Ab, qui est le jour de sa sortie de ce monde et le temps où les fruits des arbres mûrissent [1]. » C'est à cette fête qu'elle était lue chaque année dans les églises coptes.

On peut conclure de là qu'elle est de la fin du sixième siècle. La fête de l'Assomption de Marie ne fut en effet établie en Orient que du temps de Grégoire-le-Grand [2]. Il se pourrait toutefois que les Coptes eussent pris l'initiative et devancé les autres Églises orientales dans la célébration de cette solennité. Mais cette supposition, qui ne manque pas d'une certaine vraisemblance, ferait tout au plus remonter d'un demi-siècle la date de la composition de ce livre.

On ne peut tirer aucun renseignement précis de la mention qui est faite d'un écrit : *De transitu*

1. Les deux autres fêtes de la Vierge se célébraient, la première « le second jour après la nativité du Seigneur, pour que » les sauterelles cachées dans la terre périssent et que les mois- » sons prospèrent, et pour que les rois soient protégés par Ma- » rie et qu'il n'y ait pas de guerre entre eux; et la seconde, le » quinzième jour du mois d'Alar, pour que les insectes ne sor- » tent pas de terre et ne viennent pas détruire les moissons, ce » qui amène la famine et fait périr les hommes contre lesquels » Dieu est irrité. » *De transitu B. Mariæ*, cap. 6, *Diction. des Apocryphes*, t. II, col. 531. Ce passage indique clairement que cet opuscule fut composé au milieu d'un peuple d'agriculteurs.

2. Des Odoards-Fantin, *Dictionnaire du gouvernement, des lois, des usages et de la discipline de l'Église*, t. I, p. 478. Grégoire-le-Grand mourut en 604.

beatæ Virginis Mariæ dans le décret de Gélase[1] sur les apocryphes. Car, d'un côté, on ne sait si le décret est réellement de Gélase, ni, dans le cas où il serait authentique, s'il n'a pas été interpolé à diverses reprises, et, d'un autre côté, il n'est pas probable que le livre de l'Assomption de la Vierge, dont il y est question, soit notre apocryphe arabe; on pourrait croire bien plutôt qu'on a voulu parler de celui qui est attribué à Méliton et qui porte précisément ce titre.

Ce qui est certain c'est qu'aucun écrit *De transitu beatæ Virginis Mariæ*, n'est connu des écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles. Un ouvrage de ce genre est bien supposé dans une épître attribuée à saint Jérôme[2], et dans le trente-cinquième sermon *De sanctis* de saint Augustin[3]. Mais ces deux écrits ne sont pas des auteurs dont ils portent les noms; il n'y a pas aujourd'hui le moindre doute sur leur non-authenticité[4].

1. Gélase fut élu pape en 492.

2. *Ad Paulam, et Eustochium, de Assumptione beatæ Mariæ sermo*, dans Jérôme, *Opera*, t. V, p. 82.

3. C'est le sermon 208 de l'Appendix dans *Augustini opera*, Paris, 1832-38, t. V, col. 2880.

4. « Dans le dernier tome de saint Jérôme, dit Grancolas, il y a plusieurs autres lettres ou traités qui ne sont point de lui; entre autres, la lettre de l'assomption de la Vierge. Il y est parlé des erreurs d'Eutiche, dont l'Orient était infecté. Quelques-uns l'attribuent à Sophronius. Au temps de Charlemagne, cette lettre fut mise par Paul Diacre et par Alcuin dans l'office de l'Église pour faire une partie des leçons au jour de l'assomption.

Cet écrit ne serait-il pas l'œuvre de cet archevêque de Bahnèse dont je parlais il y a un moment? On sait que Cyriaque s'était appliqué à recueillir et à propager les légendes chrétiennes. Il avait composé une vie de Pilate, imitation sans doute de quelques-uns des opuscules apocryphes relatifs à ce personnage, les deux sermons dont Sylvestre de Sacy a donné une analyse, et quelques autres ouvrages de ce genre, parmi lesquels on cite un discours de « l'Assomption du corps de la bienheureuse Vierge Marie » Ce discours se trouve, à ce que dit Thilo, dans un manuscrit du Vatican (n° XLII), et Asseman en parle dans sa *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars I, p. 643 et suiv. [1]. Il importerait de vérifier s'il offre quelque rapport

La lettre onzième sur l'assomption est sans doute du même auteur. » *La critique abrégée des ouvrages des auteurs ecclésiastiques*, t. I, p. 359 et 360. — Le 35e sermon *de Sanctis* n'est pas de saint Augustin. On y trouve, en effet, une citation du traité *de Vita et obitu sanctorum*, d'Isidore, qui vivait au VIIe siècle, et cette citation est indiquée comme étant de cet écrivain. Cela suffit pour prouver jusqu'à l'évidence que ce sermon est postérieur à l'évêque d'Hippone. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que l'auteur de cet écrit, tout en admettant que la vierge Marie a été enlevée au ciel, *hodierna die ad cœlos assumpta fuisse traditur virgo Maria*, § 2, est d'avis qu'il faut repousser les livres apocryphes qui racontent ce fait, *respuere apocrypha;* et il ajoute: *Et quidem sunt nonnulla sine auctoris nomine de ejus assumptione conscripta, quæ, ut dixi, ita caventur, ut ad confirmandam rei veritatem legi minime permittuntur.*

1. Thilo, *ibid.*, p. XL.

avec le *De transitu beatæ Virginis Mariæ* publié par M. Enger [1].

Il est certain du moins que cet apocryphe se rattache en quelque sorte au nom de Cyriaque. C'est à lui, est-il dit dans le prologue, que les moines du mont Sinaï s'adressèrent pour avoir l'histoire des derniers moments de la sainte Vierge. Cyriaque ne donna pas, il est vrai, ce livre à leurs envoyés; mais il leur indiqua où ils le trouveraient. La présence du nom de ce prélat dans le prologue de cet apocryphe est pour le moins singulière. On serait tenté d'en conclure que l'auteur de ce prologue a voulu donner pour un écrit de l'apôtre saint Jean un livre de l'archevêque de Bahnèse, dans l'intention de lui attribuer une autorité qu'il n'aurait pas eue par lui-même. D'un autre côté, il connaît fort mal Cyriaque, puisqu'il en fait un évêque de Jérusalem, à moins toutefois, ce qui ne serait pas improbable, qu'il n'ait cru nécessaire, pour faire valoir la fable qu'il raconte, de transformer le prélat copte en évêque de la ville sainte.

Il est fâcheux que ce Cyriaque soit si peu connu. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était archevêque de cette singulière ville de Bahnèse [2]

1. J'entends avec le corps de l'ouvrage, car le prologue est certainement d'une autre main.

2. Bahnèse était à l'ouest de ce monastère de Baisous qui avait été élevé en un lieu où, selon la tradition, l'enfant Jésus, ac-

dont Rufin nous a laissé une si curieuse description, et qu'il fut l'auteur de la septième des neuf liturgies éthiopiennes. Hors de là, son nom ne se trouve dans aucun ancien document[1].

Cette histoire des derniers moments et de l'assomption de la sainte Vierge ne resta pas enfermée dans le cercle des chrétiens de l'Égypte : elle fut traduite ou pour mieux dire imitée en langue grecque. Il existe, en effet, un écrit grec, encore inédit[2], dans lequel cette légende est racontée dans le même ordre et avec tous les détails de notre apocryphe arabe. Thilo se proposait de le comprendre dans son *Corpus apocryphorum*. L'analyse qu'il en donne [3] concorde entièrement avec le récit de ce dernier, et comme celui-ci, il est présenté comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean [4].

compagné de la Vierge, de Joseph et de Salomé, avait fait une halte pendant la fuite en Égypte.

1. E novem liturgiis Æthiopicis septima inscribitur nomine Heriacos sive Cyriaci archiepiscopi Bahnse. Quo tempore vixerit ille Cyriacus nullo monumento indicatur. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 580.

2. Fabricius, *Codex apocryphus Nov. Testam.*, pars 1, p. 352 et 353.

3. Dans les prolégomènes de son édition des *Acta S. Thomæ*, Leipz., 1823, in-8o. Cette analyse est reproduite dans le *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 596 et 597.

4. Dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Vienne, cet apocryphe grec porte le nom de Jacques, frère du Seigneur. Fabricius, *ibid.*, pars 1, p. 59 et 60. Le copiste a cru sans doute devoir attribuer à Jacques, qui avait raconté dans le

Il a dû être très-répandu parmi les chrétiens de l'Église grecque, à en juger du moins par le nombre relativement considérable de copies qu'en possèdent les grandes bibliothèques de l'Europe [1] ; mais il ne remonte pas très-haut. Il n'est cité en effet que par des écrivains grecs du moyen-âge, et il est resté inconnu à tous ceux de l'Occident.

Jean Damascène ne le connaissait pas. Dans le premier des deux sermons qui portent son nom, le seul qui soit de lui [2], *De dormitione seu assumptione beatæ Mariæ*, il suit la légende telle qu'elle est dans le faux Méliton. Le premier qui, à ce qu'il semble, en ait fait mention dans l'Orient, est un moine de Jérusalem, du nom d'Épiphane. Il invoque en effet dans un livre sur la sainte Vierge, *De vita sanctæ Mariæ*, l'autorité de saint Jean, c'est-à-dire qu'il s'en réfère à notre apocryphe grec qui était attribué à cet apôtre. Mais ce moine Épiphane ne vivait, à ce qu'on croit, que vers le XIIe siècle.

La légende de l'Assomption de Marie n'est pas inconnue des écrivains ecclésiastiques latins; mais

Protévangile l'histoire de la naissance et de la jeunesse de Marie, le récit de ses derniers moments et de son ascension.

1. On trouve cet apocryphe dans les manuscrits suivants de la Bibliothèque impériale : C 770, 1021, 1173, 1215, 1504. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 595.

2. Le second de ces sermons n'est pas de Jean Damascène, puisqu'on y cite Euthimius, qui vivait au XIe siècle.

ils n'en parlent que d'après la version du faux Méliton, jamais d'après celle de notre apocryphe grec qui n'était pas arrivé jusqu'à eux. Il faut laisser de côté Grégoire de Tours, qui vivait à une époque où cet apocryphe n'existait probablement pas encore. Mais c'est bien, à ce qu'il semble, au faux Méliton que Vincent de Beauvais emprunte ce qu'il raconte de la mort de Marie [1]; dans tous les cas, ce n'est pas à notre apocryphe grec. On a d'ailleurs une preuve positive que pendant le moyen-âge les Latins ne connaissaient aucun écrit attribué à saint Jean sur la Vierge Marie. L'auteur du trente-cinquième sermon *De sanctis*, dont il a été déjà question [2], le dit en termes fort clairs [3]. Il n'y avait pas de son temps d'autre apocryphe sur cette légende qu'un ouvrage sans nom d'auteur [4].

1. *Speculum historiale*, lib. VIII, cap. 75. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 533-535.

2. L'auteur de ce sermon est probablement Fulbert, évêque de Chartres, qui vivait au XIe siècle. *Augustini opera*, t. V, col. 2880, note *b*.

3. Nec ipse qui hanc (Mariam) accepit ante crucem Domini in sua, id est, Joannes evangelista, de hoc posteris aliquid retinendum scriptis mandaverit. Nullus enim hoc fidelius narrare potuit, si illud Deus manifestari voluisset, quam ille utique qui hanc nutriendam suscepit, nec contra morem filius matrem reliquit. Restat ergo ut homo mendaciter non fingat apertum, quod Deus voluit manere occultum. *Augustini opera*, t. V, col. 2881. 35 *sermo de Sanctis*, § 3.

4. Nonnulla sine auctoris nomine de ejus assumptione conscripta. *Augustini opera*, t. V, col. 2881, 35 *sermo de Sanctis*, § 2.

Ni l'apocryphe grec dont parle Thilo, ni l'apocryphe arabe publié par M. Enger, ne sont cependant les plus anciens ouvrages consacrés au récit des derniers moments et de l'assomption de Marie. Cette légende se trouve exposée sous une forme plus simple, moins complète, soit dans un écrit copte que Zoëga a fait connaître, dans son catalogue des manuscrits en langue copte du musée Borgia [1], soit dans un opuscule grec qui porte le nom de Méliton [2]. Le fond du récit est le même dans ces deux écrits. Quelques détails nouveaux que contient le dernier sont un indice qu'il est postérieur à l'autre, et qu'il présente la légende de la mort et de l'assomption de la sainte Vierge, à un moment plus avancé de développement. Elle n'y a pas cependant encore atteint le degré de perfection qu'elle a aussi bien dans l'apocryphe arabe que dans l'apocryphe grec dont Thilo fait mention.

1. Georges Zoëga, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum quæ in museo Borgiano Velitris adservantur*. Rome, 1810, in-fol. M. Dulaurier a traduit en français le texte copte que rapporte Zoëga, dans la brochure que j'ai déjà eu occasion de citer plusieurs fois, et dont il serait à désirer que l'auteur donnât une nouvelle édition. Cette traduction française est aussi dans le *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 535 et 536.

2. Cet écrit, attribué à Méliton, dont le texte grec se trouve imprimé dans plusieurs grands recueils, a été traduit en français dans le *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 587-598.

IV

Ces Évangiles apocryphes, d'un caractère si peu élevé et si peu spiritualiste, dans lesquels la vulgarité des conceptions et la bassesse du style s'allient à la superstition la plus puérile, ont été bien plus répandus, depuis le cinquième siècle jusqu'au seizième, autant dans les Églises de l'Orient que dans celles de l'Occident, que les Évangiles canoniques auxquels ils sont inférieurs sous tous les rapports. Ce fut au reste cette infériorité qui en fit la fortune.

Aussitôt que la littérature ancienne, devenue suspecte, ne fut plus étudiée et que les souvenirs de la culture gréco-latine furent éteints, la société s'affaissa sur elle-même. Les invasions des barbares accélérèrent le mouvement de dissolution dans l'Occident; un despotisme imbécile hâta la décrépitude en Orient. L'intelligence descendit au niveau des Évangiles apocryphes orthodoxes, et ce qui n'avait été, dans les premiers siècles, que la littérature d'en bas, fut maintenant seul compris, seul goûté. Les contes absurdes dont ces écrits sont pleins devinrent le seul élément qui pût plaire à des esprits grossiers et superstitieux. Aussi tandis que les saintes Écritures, enfermées dans les couvents,

inconnues même de nom à la foule, n'attiraient les regards que des quelques hommes qui se livraient à l'étude, les Évangiles apocryphes de Jacques, de Thomas, du Pseudo-Matthieu, de Nicodème, traduits dans toutes les langues, étaient la nourriture habituelle de la piété et les sources auxquelles on allait puiser la connaissance de l'histoire évangélique.

Dans l'Orient, ces Évangiles furent en si grand honneur qu'en un grand nombre d'Églises on en lisait des parties dans le culte public à certaines fêtes. On a vu que chez les Coptes, l'Histoire du charpentier Joseph avait été composée pour la fête de ce saint, et le livre du Passage de Marie pour celle de ses trois fêtes qui se célébrait au milieu du mois d'Ab. Le Protévangile de Jacques avait été également introduit dans le culte public parmi les Grecs. Dans les Églises orientales, où l'on célébrait l'anniversaire de plusieurs des événements racontés dans les Évangiles de l'Enfance, on lisait à ces solennités, soit les chapitres de ces Évangiles relatifs au sujet de la fête, soit des amplifications oratoires de ces chapitres [1].

Ces écrits n'existent pas seulement en grec, mais encore en copte, en arménien, en arabe, en syriaque [2].

1. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. XXXVI, XL, XLVII, XLVIII, LXVIII.
2. Thilo, *ibid.*, p. CLVI et suiv.

Ils se répandirent dans tout l'Orient[1]. Ils y sont encore en vénération partout où il s'est conservé quelques vestiges de christianisme. Thévenot, Chardin, tous les autres voyageurs qui ont parcouru ces contrées, sont unanimes sur ce point. Et telle était l'estime qu'on avait pour eux, telle était la supériorité qu'ils avaient acquise sur les Évangiles canoniques, que ce n'est que par eux que les musulmans ont appris tout ce qu'ils savent du christianisme primitif[2].

L'histoire de ces Évangiles en Occident nous intéresse davantage et nous est mieux connue. Nous voyons que jusqu'à l'époque de la renaissance des lettres, ils n'y furent ni moins estimés ni moins populaires qu'en Orient. En vain Jérôme[3],

1. Il est probable que, quand on pourra explorer avec une entière facilité l'Égypte, l'Éthiopie, la Syrie et l'Arabie, on y trouvera de nombreux manuscrits de nos Évangiles apocryphes. Telle est du moins l'opinion de M. Tischendorf, le plus compétent des érudits sur ce point. *De Evangeliorum apocryph. origine et usu*, p. 36.

2. Ils ont, il est vrai, un certain nombre de légendes relatives à Jésus-Christ et à la sainte Vierge, qui ne se trouvent pas dans nos Évangiles apocryphes. A quelles sources les ont-ils puisées? Je ne sais; mais peut-être à d'autres apocryphes qui nous sont encore inconnus. Dans tous les cas, elles sont, je l'ai déjà fait remarquer, du même genre que celles des Évangiles de l'Enfance, et n'ont pas le moindre rapport avec les récits des Évangiles canoniques. Thilo, *ibid.*, p. 132-158; Brunet, *ibid.*, p. 103 et suiv.; Tischendorf, *de Evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 91-94.

3. Jérôme, *Contra Helvid.*, § 12.

Innocent [1], Alcuin [2], et d'autres encore [3], condamnaient les fables qui y sont contenues; le goût du merveilleux, favorisé par l'ignorance profonde de ces temps de ténèbres, l'emporta sur leur autorité. Dans ces légendes extravagantes, on ne trouvait rien d'incroyable et de déraisonnable. Ce n'est pas seulement la foule illettrée qui tenait ce langage, c'étaient encore des hommes placés à la tête des Églises. Telle est l'opinion entre autres de l'auteur d'un écrit sur l'Évangile de saint Matthieu, inséré par Montfaucon dans son édition des œuvres de Chrysostome [4].

Grégoire de Tours les jugeait plus favorablement encore. Comment aurait-il pu mettre en doute les prodiges absurdes qui y sont racontés,

1. Innocent Ier, *Epistola ad Exuperium*, dans *Biblioth. Patrum*, éd. Galland, t. VIII, p. 561. Cette lettre est de l'an 405.

2. Alcuin, *Opera*, éd. Froben, t. II, p. 540.

3. Pierre Damien blâme ceux qui, poussés par une vaine curiosité, vont chercher dans des écrits apocryphes des détails que les évangélistes ont jugé inutile de rapporter *Petr. Damiani sermo III, de nativitate*. Eadmer s'exprime dans le même sens dans son *De excellentia virginis Mariæ*, cap 2, dans *opera B. Anselmi cantuar.*, Paris, 1721, p. 135; ces avertissements si souvent répétés sont une preuve que les écrits apocryphes avaient alors de nombreux admirateurs. S'ils n'avaient été ni plus appréciés, ni plus répandus qu'aujourd'hui, on n'aurait pas senti la nécessité d'en condamner la lecture.

4. Historia quædam non incredibilis neque irrationabilis. *Chrysostomi opera*, t. VI, p. XXIV. C'est de l'Évangile du Pseudo-Matthieu qu'il s'agit ici. L'auteur de cet écrit, intitulé *Opus imperfectum in Matthæum*, vivait probablement au VIe siècle.

quand il en voyait de tout aussi incroyables s'accomplir chaque jour autour de lui, sous ses yeux? Les Actes de Pilate lui paraissent un écrit véridique. Il y prend, en l'embellissant encore de quelques miracles nouveaux, la légende de l'emprisonnement et de la délivrance de Joseph d'Arimathée [1]. Avec l'Évangile du Pseudo-Matthieu, il regarde les frères de Jésus-Christ comme les enfants d'un premier mariage de Joseph [2]; il raconte l'apparition du Seigneur, après sa résurrection, à Jacques le Juste, telle qu'elle est rapportée dans l'Évangile des Hébreux [3].

Plus tard, ils gagnent encore en estime et en crédit. Fulbert, évêque de Chartres au XIe siècle, exprime le regret, dans un sermon sur la Nativité de la Vierge, que l'interdiction lancée par les Pères contre ces livres ne permette pas de lire en ce jour dans l'église, celui qui raconte la naissance et la jeunesse de Marie [4]. Cette défense ne

1. *Hist. ecclésiastique des Francs*, liv. I, ch. 20.

2. *Ibid.*, liv. I, chap. 21.

3. Il avait pris probablement ce récit dans saint Jérôme, à moins que la traduction latine que ce Père de l'Église avait faite de cet Évangile n'existât encore et ne fût entre ses mains.

4. Hac itaque die peculiariter in ecclesia recitandus esse videtur ille liber qui de ortu ejus (Mariæ) et vita scriptus inveniebatur, si non judicassent eum Patres inter apocrypha enumerandum. Fulbert, *Sermo I de Nativitate Mariæ*, dans *Bibliotheca Patrum*, Lyon, t. XVIII, p. 38. Dans un autre ser-

l'empêche pas cependant d'en rapporter de nombreux passages, soit dans ce sermon, soit dans un autre sur le même sujet [1].

Au XIIIe siècle, Vincent de Beauvais partage les scrupules de Fulbert, mais il ne prise pas moins que lui ces Évangiles. Tout en reconnaissant que les récits qu'on y lit peuvent soulever des doutes, il ne laisse pas de reproduire plusieurs passages de l'Évangile de l'Enfance et de citer l'Evangile de Nicodème [3].

A la même époque, l'Évangile de la Nativité de Marie est inséré presque en entier dans la Légende dorée. Trois siècles avant, la célèbre Roswitha l'avait mis en vers hexamètres [4]. Vers le milieu du XVIe siècle, Ludolphe Saxo, prieur des Chartreux à Strasbourg, composa une vie du Christ d'après les quatre Évangiles canoniques et des légendes tirées

mon sur le même sujet, il prévient ses auditeurs contre les fables de l'Évangile qui passait pour avoir été traduit de l'hébreu par saint Jérôme (le Pseudo-Matthieu); mais il finit par dire que, quoiqu'il y ait bien des paroles et des faits qui paraissent impossibles, il n'est pas défendu aux fidèles de le lire. *Sermo III*, dans *Biblioth. Patrum*, t. XVIII, p. 40.

1. Fulbert, *Sermo II*, dans *Biblioth. Patrum*, t. XVIII, p. 39.

2. *Speculum naturale*, cap. 9.

3. *Speculum historiale*, lib. VI, cap. 64, 65 et 66; lib. VII, cap. 40 et suiv.

4. *Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactæ Dei genitricis*, tel est le titre de ce poëme latin. Il se trouve dans l'édition de 1707 des œuvres de Roswitha, p. 73 et suiv. Brunet, *Évangiles apocryphes*, p. 168.

des Évangiles apocryphes, et une vie de sainte Anne, tirée presque uniquement de l'Évangile de la Nativité de la Vierge.

On pourrait citer sans fin des faits de ce genre. Il est très-peu de sermons et d'écrits d'édification du moyen-âge, dans lesquels on ne trouve un mélange bizarre des livres canoniques et des livres apocryphes, et même dans lesquels ceux-ci ne tiennent une plus grande place que ceux-là.

Les Évangiles apocryphes eurent pour les simples fidèles des charmes irrésistibles [1]. On les mit à leur portée dans des traductions en langues vulgaires [2], quelques-uns même furent traduits en vers. On cite entre autres une traduction versifiée en langue d'oc de l'Évangile de l'Enfance [3]; elle est probablement du treizième siècle [4]. Il existe aussi une traduction de ce genre, dans la même langue, de l'Évangile de Nicodème; elle est probablement de la même époque que la précé-

1. Hæc fabula hominibus ævi medii multum placuit et variis modis repetita est. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. LXXIV. Il s'agit ici de la légende de la mort de Pilate, mais les autres ne furent pas moins du goût des hommes de cette époque, et ne furent pas reproduites moins souvent.

2. Thilo, *ibid.*, p. LI, CVII, CXVI.

3. Raynouard en a donné des extraits à la fin du premier volume de son *Lexique roman*. M. Brunet en rapporte le commencement dans ses *Évangiles apocryphes*, p. 58-61.

4. Il serait curieux de savoir comment cet Évangile arabe fut connu dans la France méridionale au moyen-âge.

dente [1]. De tous les Évangiles apocryphes orthodoxes, ce dernier fut incontestablement le plus populaire. On le traduisit dans presque toutes les langues vulgaires de l'Europe. Thilo a donné des détails pleins d'intérêt sur ces traductions [2], et en réalité ce n'est pas là une des pages les moins curieuses de l'histoire littéraire du moyen-âge.

Les traductions anglaises de cet Évangile furent surtout nombreuses. Cela devait être, car à l'intérêt que cet apocryphe présente par lui-même se joignait pour les Anglais une sorte d'intérêt national, puisqu'un des personnages qui y jouent un rôle considérable, Joseph d'Arimathée, passait pour avoir apporté le christianisme dans leur pays [3]. Aussi de très-bonne heure on le fit passer dans la langue vulgaire. Il y en a une traduction en anglo-saxon qui doit remonter très-haut dans le moyen-âge. Elle a été imprimée à Oxford en 1698, in-4°, par les soins d'Ed. Thwaites [4]. Une version

1. M. Raynouard en cite quelques fragments dans son *Lexique roman*. On en a rapporté un passage dans le *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1099 et 1100.

2. Thilo, *ibid.*. p. CXLII-CLX.

3. Thilo, *ibid.*, p. CXLVIII, note 149, et p. 596. La légende du saint Graal se rattache au nom de Joseph d'Arimathée, et a par là en quelque sorte ses racines dans l'Évangile de Nicodème. Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 704 et 705. *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1095.

4. Dans un recueil intitulé *Heptatenchus, liber Job, et Evangelium Nicodemi, anglosaxonice*. D'autres traductions anglaises ont été imprimées à Londres en 1507, 1509, 1529, etc.

en langue du Pays de Galles est vraisemblablement encore plus ancienne. Parmi les traductions plus modernes, on en cite une du célèbre Wiclef.

Il en existe aussi un grand nombre en langue allemande; la plupart restées inédites sont enfouies dans la poussière des bibliothèques, mais plusieurs ont été imprimées, une entre autres avant la fin du xve siècle [1].

Les traductions françaises ne paraissent pas avoir été guère moins nombreuses. Il en est une qui a eu cette singulière destinée d'être insérée dans le roman de Pérceforest, dont elle forme le soixante-sixième chapitre du troisième livre [2]. Cet Évangile fut ensuite traduit, avec ce roman, en italien. Une autre ancienne traduction française de cet Évangile a été imprimée, Paris, 1497, in-4°.

Ces apocryphes, presque tous d'une forme barbare, ont cependant exercé une influence considérable sur la littérature. — Le fait est évident pour les mystères, pour ceux du moins qui se rappor-

1. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, pars 1, p. 235-237.

2. Ce chapitre porte ce titre : Comment le roy Arfaran s'en alla en lysle de vie publier la foy catholicq et racompter au long la passion et résurrection de Jésus-Christ au roy Gadiffer Descosse et au roy Perceforest Dangleterre, à la sage royne et aux aultres et du contenu des lettres que Pylate escrypuit à Claudius empereur de Romme. Voyez dans l'appendice, n° 11.

tent à l'histoire évangélique. Le fond de la plupart d'entre eux est emprunté aux Évangiles apocryphes ; quelques-unes de ces compositions de l'enfance de l'art dramatique dans l'Europe chrétienne les suivent même pas à pas. Tel est un mystère de la Conception qui reproduit le Protévangile tout entier [1]. Tel encore un mystère de la Passion [2], dans lequel tout le cycle légendaire de ces Évangiles est mis en scène. « Il s'ouvrait, dit l'auteur du *Dictionnaire des apocryphes*, par la pastorale touchante de Joachim, comme dans les apocryphes, sous le nom d'Évangile de la Nativité de la sainte Vierge, et se terminait à la résurrection, c'est-à-dire avec l'Évangile de Nicodème. Les autres Évangiles apocryphes composaient le corps de l'ouvrage [3] ».

Ceux des ouvrages de ce genre qui ne serrent pas de si près les fables recueillies dans les Évangiles apocryphes, en sont cependant des imitations. Tels sont tous ceux qui reproduisent les légendes relatives à la mort et à l'assomption de la Vierge. Ce n'est pas sans doute dans l'apocryphe arabe que les auteurs de ces mystères ont puisé, mais la plupart des fables rapportées dans cet écrit se trouvent,

1. Paris, Alain Lobrian, in-4° goth. *Bibliothèque du théâtre français*, t. I, p. 58 et 59.
2. Il est du XIIIe siècle.
3. *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, préface, p. XXXI.

comme on l'a vu, dans bien d'autres; elles étaient populaires au moyen-âge [1].

Cette époque a vu naître bien d'autres compositions dont le fond et parfois même tous les détails étaient empruntés à nos apocryphes. On peut citer entre autres un poëme du quatorzième siècle, en langue franco-normande, intitulé l'*Advocatte Notre-Dame ou la vierge Marie plaidant contre le diable* et attribué à Jean de Justice [2], et la *Vie des trois Maries*, autre poëme composé au treizième siècle par un religieux nommé Jean Venette, et mis en prose par J. Douin au commencement du quinzième [3]. L'un et l'autre reproduisent la plus grande partie des Évangiles de l'Enfance et des livres apocryphes du Passage de la Vierge.

Des poëtes plus célèbres ne paraissent pas avoir dédaigné de faire des emprunts à ces anciens recueils de légendes pieuses, principalement à l'Évangile de Nicodème. Ce dernier écrit ne paraît pas avoir été inconnu au Dante, à Milton et à Klopstock.

Le poëte allemand pourrait bien en avoir eu la se-

1. Sur les Mystères du trépassement et de l'assomption de la sainte Vierge, *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 537 et suiv.

2. Ce poëme a été publié par M. A. Chassant, d'après un manuscrit de la bibliothèque d'Évreux. Paris, 1855, in-8°. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 538.

3. *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, col. 538-540.

conde partie présente à l'esprit, quand il composa le seizième chant de sa *Messiade*. La description qu'il y fait, de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ne suit pas sans doute celle qu'en présente l'Évangile de Nicodème; mais elles ont l'une et l'autre en commun des images et des traits de détail, dont l'identité du sujet ne suffit pas, ce me semble, à expliquer les ressemblances. Je citerai entre autres le discours de Satan maudissant, dans son désespoir, les princes des ténèbres. On ne peut s'empêcher, en le lisant, de se rappeler les reproches pleins de mépris et de violence, sous lesquels, dans l'apocryphe, Hadès accable le prince du mal.

Il me semble impossible de ne pas voir une inspiration de l'Évangile de Nicodème dans ces quelques strophes du quatrième chant de *l'Enfer* du Dante. C'est Virgile qui parle :

« J'étais nouveau en ce lieu, lorsque j'y vis venir un Puissant, couronné du signe de la victoire.

» Il en tira l'ombre du premier Père, celle de son fils Abel, celle de Noé et celle de Moïse, législateur et obéissant;

» Le patriarche Abraham, et le roi David; Israël et son père et ses enfants, et Rachel, pour laquelle il fit tant;

» Et beaucoup d'autres, et il les fit heureux; et

je veux que tu saches qu'auparavant les âmes humaines n'étaient pas sauvées [1]. »

Milton n'a-t-il pas également puisé quelques images dans cet Évangile? La description de l'Enfer au second chant du *Paradis perdu* en rappelle plusieurs traits de la seconde partie. Ces épaisses portes d'airain qui repoussent toute espérance de fuite, ces forts verrous, ces pesantes barres de fer qui les assujettissent, ces grands mugissements semblables à un puissant tonnerre se retrouvent dans cet Évangile. On y entend par deux fois une voix comme celle du tonnerre et le bruit de l'ouragan. Et quand Adès ordonne à ses cruels ministres d'empêcher le Roi de gloire d'entrer dans son royaume, il leur crie : « Fermez les cruelles portes d'airain et poussez les verrous de fer [2]. »

Enfin, quand, au troisième chant, le Rédempteur fait connaître son futur triomphe sur l'enfer, on croirait lire une sorte de résumé de la seconde partie de l'Évangile de Nicodème : « Je me lèverai victorieux, dit Jésus-Christ; je subjuguerai mon

1. Dante, *dell'Inferno*, canto IV, terzetti 18-21.

2. *Évang. de Nicod.*, chap. 21. Ἀσφαλίσατε καλῶς καὶ ἰσχυρῶς τὰς πύλας, τὰς καλκὰς καὶ τοὺς μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς. Thilo, *ibid.*, p. 714 et 716. Tischendorf, *ibid.*, p. 307. Et facta est vox magna ut tonitruum. Thilo, *ibid.*, p. 719. Tischendorf, *ibid.*, p. 376.

vainqueur. Il sera dépouillé de son orgueilleux butin. La Mort se frappera de sa propre main, et, désarmée de son dard destructeur, elle sera renversée dans l'oubli; cependant je traverserai les airs en triomphe, traînant à ma suite l'enfer captif, en dépit de l'enfer, et les princes des ténèbres chargés de chaînes. D'un œil satisfait, tu me verras, relevé par ta main, anéantir tous mes ennemis et triompher enfin de la Mort, qui de son énorme cadavre rassasiera le tombeau. Alors, entouré de la multitude que j'aurai rachetée, je rentrerai dans les cieux. »

FIN

APPENDICE

N° 1.

ÉVANGILE SELON LES HÉBREUX.

(Jérôme, *Adv. Pelagian.*, lib. III, ch. 1[1].)

Si peccaverit frater tuus in verbo, et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. — Dixit illi Simon discipulus ejus: Septies in die? — Respondit Dominus et dixit ei : Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies.

MATTHIEU, XVIII, 21 et 22.

Τότε προσελθὼν αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπε· Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου, καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;

Λέγα αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά·

N° 2.

ÉVANGILE SELON LES HÉBREUX.

(Orig., *Tractat. VIII in Matth.*, XIX, 19[2].)

Dixit ad eum alter divitum : Magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei : Homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum : Feci. Dixit ei : Vade, vende omnia quæ possides et divide pauperibus, et veni, sequere me.

MATTHIEU, XIX, 16-24.

Καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν εἶπεν αὐτῷ· Διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; — Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ Θεός. Εἰ δὲ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζοὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς.— Λέγει αὐτῷ; Ποίας; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπε· Τὸ οὐ φονεύσεις· Οὐ μοιχεύσεις· Οὐ κλέψεις· Οὐ ψευ-

1. Jérôme ne rapporte pas le texte grec.
2. Le texte grec est perdu.

Cœpit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege : Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.

Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se : Simon fili Joannæ, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum cœlorum.

δομαρτυρήσεις. — Τίμα τὸν πατέρα σου, καὶ τὴν μητέρα· καί· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. — Λέγει αὐτῷ ὁ νεανίσκος· Πάντα ταῦτα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητος μου· τί ἔτι ὑστερῶ; — Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα, καὶ δός πτωχοῖς· καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ· καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι. — Ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος τὸν λόγον ἀπῆλθε λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά. — Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι δυσκόλως πλούσιος εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. — Πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερον ἐστι κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν, ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν.

N° 3.

ÉVANGILE DES ÉBIONITES.

(Epiphane, *Hæres.*, xxx, § 13.)

Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος, ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίχησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ ἀγαπητός, ἐν σοι ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα

MATTHIEU, III, 13-17.

Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην, τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. — Ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· Ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; — Ἀποκρίθεις δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς αὐτόν· Ἄφες ἄρτι· οὕτω γὰρ πρέπον ἐστίν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Τότε ἀφίησιν αὐτόν. — Καὶ βαπτισθεὶς ὁ

σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὁ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σύ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτος ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· Δέομαι σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ, λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος. Καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καταβαίνον, ὡσεὶ περιστερὰν, καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. — Καὶ ἰδοῦ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

N° 4.

JEAN, IX, 2 et 3.

2. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, λέγοντες· ῥάββι, τίς ἥμαρτεν; οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; 3. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

HOMÉLIE, IX, § 22.

Διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηρεῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετάζων ἐρωτήσασιν, εἰ οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ, ἀπεκρίνατο· οὔτε οὗτος τι ἥμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα.

N° 5.

ANALYSE DE LA PRÉDICATION DE PIERRE, κηρυγμα Πετρου.

Recognitiones, lib. III, cap. 75.

Primus ergo liber ex his, quos prius misi ad te, continet de verbo prophetæ et de proprietate intelligentiæ legis secundum id, quod Moysi traditio docet;

Secundus de principio continet, utrum unum sit principium an multa; et quod non ignoret hebræorum lex, quid sit immensitas;

Tertius de Deo et his quæ ab eo instituta sunt;

Quartus, quod quum multi dicantur Dii, unus sit verus Deus secundum testimonia scripturarum;

Quintus, quod duo sint cœli, quorum unum sit istud visibile firmamentum, quod et transibit, aliud vero æternum et invisibile;

Sextus de bono et malo, et quod bono cuncta subjiciantur a Patre, malum autem qua re et quo modo et unde sit, et quod cooperetur quidem bono, sed non proposito bono, et quæ sint signa boni, quæ vero mali, et quæ sit differentia dualitatis et conjugationis;

Septimus, quæ sint quæ prosequuti sint apostoli apud populum in templo;

Octavus de verbis Domini, quæ sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quæ sit horum absolutio;

Nonus, quia lex quæ a Deo posita est justa sit et perfecta et quæ sola possit facere pacem;

Decimus de nativitate hominum carnali et de regeneratione quæ est per baptismum, et quæ sit in homine carnalis seminis successio et quæ animæ ejus ratio, et quo modo in ipsa est libertas arbitrii, quæ quoniam non ingenita est, sed facta est, immobilis a bono esse non poterat.

N° 6.

Dans le premier de nos Évangiles canoniques, Joseph est désigné simplement comme un ouvrier, τέκτων, *faber* (*Matth.*, XIII, 55). « D'où lui est venue cette sagesse? disent de Jésus-Christ les habitants de sa ville natale, et les puissances qu'il déploie? N'est-il pas le fils de l'ouvrier? » Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; le même mot revient dans le passage parallèle de *Marc*, VI, 3; mais il est ici appliqué à Jésus-Christ lui-même. « Celui-ci n'est-il pas l'ouvrier? » Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων; ce qu'il faut entendre sans doute dans ce sens: N'est-il pas un ouvrier, comme son père?

En quel état particulier Joseph était-il ouvrier? Les écrits canoniques ne le disent pas; mais de bonne heure la tradition en fit un charpentier. Dans l'évangile de Thomas, chap. 13, il

est désigné également comme ouvrier, τέκτων, *faber;* mais il est ajouté aussitôt qu'il fabriquait des jougs et des charrues; dans le même chapitre, il fait un lit, et dans l'Evangile arabe, chap. 38 et 39, des portes, des cribles, des coffres, et même un trône pour le roi de Jérusalem. Cette tradition se retrouve dans Justin Martyr. Ce Père de l'Église ne désigne, il est vrai, Joseph que comme un simple artisan; mais comme il dit que Jésus-Christ, pendant sa jeunesse, fabriquait des jougs et des charrues, c'est-à-dire était charpentier [1], et que, d'après ce qu'on peut induire du passage de Marc cité plus haut, il exerçait la même profession que son père Joseph, Justin Martyr entend évidemment que celui-ci était également charpentier (*Dialog. cum Tryph.*, § 88.)

Cette tradition, qui est celle de tous les Évangiles apocryphes orthodoxes, est la plus généralement admise, et c'est d'après elle que tous les traducteurs français du Nouveau-Testament ont rendu le mot τέκτων de Matthieu et de Marc par charpentier. Elle a été cependant plus d'une fois rejetée. D'après quelques Pères de l'Église, Joseph aurait été serrurier [2]. D'autres écrivains ecclésiastiques prétendent qu'il était orfévre, cet état leur paraissant sans doute plus relevé que celui de serrurier. Cornelius à Lapide invoque un passage d'un sermon d'Augustin, pour assurer qu'il était maçon. On ne trouve rien de semblable dans Augustin, et c'est probablement par des raisons mystiques et dans un sens allégorique qu'on a fait un maçon de Joseph.

N° 7.

Henri Estienne fut un de ceux qui s'élevèrent avec le plus de vivacité contre ce que Postel racontait du Protévangile. Le pas-

1. Dans le Talmud, Jésus est appelé le Charpentier, d'après Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, tom. I, p. 414.

2. Théophile d'Antioche, *Comm. in Matth.*, XIII, 55; Hilaire, *In Matth.*, XIV. Ambroise (*Comm. in Lucam*, III, 2), qui le donne pour un charpentier, dit cependant qu'il travaillait avec le vent et le feu, ce qui désignerait un serrurier. Le Nain de Tillemont, *ibid.*, t. I, p. 504.

sage suivant de l'*Apologie pour Hérodote*, chap. 33, § 2 et 3, mérite d'être mis sous les yeux du lecteur.

« Voici encores une autre invention que le diable a trouvée pour abuser du nom de l'Escriture, prévoyant bien que quelque jour le simple populaire se voudroit enquerir des points contenus en la Bible, et congnoistroit quand on passeroit plus avant, c'est que craignant de perdre ses droits, faute de les monstrer par ses lettres et instrumens, il en a supposé un grand nombre pour s'en servir à l'endroit de toutes personnes qui ne pourroyent s'appercevoir de la fausseté. Qui sont ces instrumens supposez? Un tas de livres qui ont emprunté le nom de quelques apostres, ou disciples des apostres, et cependant contiennent une doctrine totalement repugnante à la leur : voire contiennent aucunes fables de telle sorte que les oreilles ne les peuvent non plus porter que celles qu'on trouve en l'Alcoran de Mahomet. Or n'est ce d'aujourdhuy que le diable s'est aidé de ce moyen pour ruiner entant qu'en luy seroit les fondemens de nostre religion : (car nous savons qu'il y a assez long temps qu'il a mis en lumière *Evangelium Nicodemi, Evangelium Thomæ, Evangelium Bartholomæi, Evangelium Nazareorum, liber Pastoris* et autres), mais encores aujourdhuy il s'efforce d'infecter le monde d'une nouvelle puanteur de tels livres, comme il l'a bien montré par celuy qui est intitulé : *Protevangelium, sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris virginis Mariæ*. Car pour faire avouer ce tresprophane livre entre ceux de la saincte et sacrée escriture, il luy a faict usurper le nom de saint Jacques, le disant cousin germain et frère de Jésus-Christ. Et cependant que nous est il raconté là? »

Ici vient une analyse à la fois exacte et spirituellement faite du Protévangile. Il est inutile de la rapporter; je l'omets, et je transcrit ce qui suit.

« Je laisseray lire le demeurant à ceux qui pourront avoir la patience de le lire, ou il-y-a choses encore beaucoup pires en toutes sortes. Mais je prieray le lecteur de considerer comment le diable s'est mocqué evidemment de la chrestienté en faisant publier ce livre, et a aveuglé les yeux de plusieurs. Car il l'a publié par le moyen d'un qui apertement s'est efforcé par ses escrits de faire un meslinge de la religion Mahometique, Judaicque (si religions se doivent nommer) avec celle des Chrestiens :

par un qui a presché publiquement et soustenu des heresies lesquelles ne sont seulement pleines de blaspheme, mais repugnantes à l'honnesté naturelle, voire des payens. Qui est cestuy là? Guillaume Postel. Et comment (dira quelcun) a-t-il esté possible que le livre venant de la main de ce monstre execrable, n'ait point esté tenu pour suspect, qui de soymesme le devoit estre quand il fust sorti de la main d'un ange? C'est en quoy nous devons congnoistre que le diable s'est evidemment mocqué de la chrestienté, comme j'ay dict, et a bouché les yeux à plusieurs de ceux mesmement qui devoyent estre les plus clairvoyans. Il est vray que je confesseray bien que la meschanceté du susdict n'estoit pas alors si bien descouverte qu'elle a esté depuis : mais elle l'estoit assez pour congnoistre qu'il se falait donner garde de luy. Lequel je laisseray comme estant (Dieu merci) assez congnu pour le présent : et viendray au stile dudeit livre. Je di donc et veux soustenir devant toutes gens qui ont quelque jugement en telles choses, que plusieurs hébraismes que nous y lisons, sont supposez, estant toutesfois meslez parmi autres que nous sçavons estre vrays et ordinaires en la saincte escriture. Au demeurant quant à la simplicité des façons de parler, on voit bien aussi que c'est une chose affectée, et qui se dement soy mesme. Quant au contenu, il est certain qu'il a esté forgé par un tel esprit que celuy dudict Postel (si d'aventure luy mesme n'en est l'auteur) en dérision de la religion chrestienne. Mais pour faire la fourbe meilleure, on y a inséré par forme de rapsodie quelques propos des evangelistes; item on-y-en-a mis quelques uns auxquels on a veu qu'on pouvoit donner couleur par quelques passages du vieil Testament : comme ce qui est dit des eaux de redargution. Voilà jusques ou est venue l'impudence et la meschanceté d'aucuns esprits diaboliques. Or si quelcun est curieux de voir plusieurs escrits semblables, ainsi supposez par la cautele et astuce de Satan, il en trouvera un grand amas en un livre appelé *Orthodoxographa theologiæ sacrosanctæ* [1], et orné de plusieurs autres titres, qui semblent estre totale-

1. Henri Estienne veut parler ici du recueil publié par J.-J. Grinœus, sous ce titre : *Monumenta SS. Patrum orthodoxographa, hoc est, thæologie sacrosanctæ ac sincerioris fidei doctores.* Bâle, 1569, 2 vol. in-folio.

ment mis en despit de la religion chrestienne. D'autant que si une grand'part des choses qui y sont contenues sont orthodoxes, il est certain que nous avons des choses en Bible, qui ne sont point orthodoxes ; et faut necessairement choisir ausquels escrits on donnera ce titre, veu qu'en le donnant aux uns, on l'oste aux autres, entant qu'ils se contrarient. Que si quelcun allègue qu'aucuns sont traduits de l'hebrieu, aucuns du grec, quand bien il aura prouvé cela, il n'aura pas beaucoup gangné : car la response est aisée, que le diable peut aussi bien estre diable en hebrieu et en grec qu'en autre language. De ma part je me suis attaché à ce *Protevangelion* plustost qu'à un autre, pource qu'il est attribué à saint Jacques cousin germain et frere de Jesus-Christ, ainsi que porte le titre. Car la premiere impression de ce livre [1] qui est en petite forme, avec des apostilles, ha ce titre, *Protevangelion sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris virginis Mariæ, sermo historicus divi Jacobi minoris, consobrini et fratris domini Jesu, apostoli primarii et episcopi christianorum primi Hierosolymis.* Il est vray qu'en l'impression qui est au volume susdict intitulé *Orthodoxographa*, on n'a point faict ce saint Jacques cousin germain et frere, mais seulement frere. Je me suis attaché (di-je) à ce livre, plustost qu'aux autres, a-fin que les lecteurs jugeassent par ceci ce que peut estre des autres. Car si ils ont osé publier telles choses sous le nom de saint Jacques, que peut-on penser qu'ils auront publié sous le nom de Nicodème, et tant d'autres qui sont contenus au volume susdict? »

N° 8.

DU RAPPORT DE PILATE A TIBÈRE SUR LA MORT ET LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST.

Avant de rechercher, avec le Nain de Tillemont, si le rapport de Pilate à Tibère, cité par Justin Martyr et Tertullien, était, non celui qui est parvenu jusqu'à nous, mais la pièce officielle

1. La première impression est de Bâle, 1552, in-8°.

envoyée à l'empereur par le procurateur romain, il ne serait pas hors de propos de se demander s'il est probable que Pilate ait jugé nécessaire d'instruire Tibère de la condamnation de Jésus-Christ. On en appelle à l'exemple de Pline et à des passages de Tertullien et d'Eusèbe pour montrer que les gouverneurs des provinces rendaient compte à l'empereur de ce qui se passait d'intéressant dans les pays soumis à leur juridiction, et on conclut de là qu'il n'y aurait rien de surprenant que Pilate eût prévenu Tibère de la mort de Jésus. A vrai dire, il n'est besoin d'aucune autorité pour être convaincu que des rapports arrivaient nécessairement de toutes les provinces au centre du gouvernement. Mais la condamnation de Jésus dut-elle paraître à Pilate un de ces faits importants dont il était nécessaire que l'empereur fût instruit? Il est permis d'en douter. Il est impossible que le gouverneur romain ait vu cette mort du même œil que les chrétiens, qu'il en ait soupçonné l'importance, qu'il ait prévu les conséquences immenses qu'elle aurait pour les générations futures. Pour cet esprit léger, cette condamnation n'était que la suite d'une querelle des Juifs sur quelques points de leur religion; il n'attacha certainement qu'un fort mince intérêt à une affaire dans laquelle il ne pouvait, à son jugement, y avoir en jeu qu'une absurde superstition.

Selon toutes les vraisemblances, Pilate ne vit dans la mort de Jésus qu'une exécution capitale, qui ne différait en rien de toutes les autres, et les condamnations de ce genre étaient trop fréquentes et n'offraient pas un degré suffisant d'importance, quand il ne s'agissait pas de citoyens romains, pour qu'on jugeât nécessaire d'en instruire l'empereur.

N° 9.

DÉCRET DE GÉLASE CONTRE LES APOCRYPHES.

Ce qu'on désigne sous le nom de décret de Gélase contre les apocryphes est la troisième et dernière partie d'une pièce qui est donnée pour une décision prise par un concile tenu à Rome en 494 et composé de soixante-dix évêques. Les deux autres parties ont pour but de déterminer, la première, quels sont les livres

canoniques reçus par l'Église, et, la seconde, quels sont les divers ouvrages des écrivains chrétiens qu'elle approuve, *custodienda et recipienda opera*. Mais ce qui est fort singulier, c'est que le catalogue de ces derniers écrits est donné sous ce titre : *De apocryphis scripturis*. D'un autre côté, la troisième partie, c'est-à-dire celle qui donne le catalogue des écrits réellement apocryphes, mentionne un assez grand nombre d'ouvrages qui ne sont nullement apocryphes et qui sont bien des auteurs dont ils portent les noms ; mais il faut ajouter que la plupart de ces auteurs ne passent pas pour orthodoxes aux yeux de l'Église. Le mot apocryphe est pris, dans la seconde partie de cette pièce, dans un autre sens que dans la troisième. Dans le premier cas, il signifie évidemment des ouvrages qui ne font pas partie de l'Écriture Sainte, mais qui sont conformes à la saine doctrine, et dans le second des ouvrages qui ne font pas partie de l'Écriture Sainte et qui, de plus, sont contraires à la foi de l'Église.

L'emploi de ce terme en deux sens tout à fait différents, dans cette pièce, prouve, ce me semble, qu'elle n'est pas tout entière de la même main. Il est probable que, sans parler des nombreuses interpolations qu'elle a reçues, après qu'elle eut pris la forme sous laquelle elle nous est parvenue, elle fut composée en trois moments distincts. Elle ne devait comprendre, dans le principe, que la liste des livres saints. On trouva convenable, plus tard, de joindre au catalogue des écrits canoniques l'indication des principaux ouvrages des écrivains ecclésiastiques. Plus tard encore, on jugea utile d'indiquer les livres non approuvés par l'Église et, en un certain sens, dangereux pour la foi, à côté de ceux qui y étaient conformes et qui étaient propres à la défendre et à la fortifier.

La première partie, celle qui contient la nomenclature des livres saints, est-elle l'œuvre d'un concile romain tenu en 494? C'est possible. Cependant Baluze fait observer qu'il n'est pas parlé de ce concile avant le IXe siècle, et que Jean de Ferrières, Hincmar de Rheims, et Nicolas Ier sont les premiers qui en fassent mention. Le décret contre les apocryphes offre encore plus d'incertitude. Baluze fait également remarquer qu'il n'en est question nulle part avant la même époque; que ni Gennade, ni saint Isidore, ni Honorius d'Autun n'en ont rien dit; que Denis le Petit ne le cite pas dans sa collection des papes; enfin qu'il y

a des manuscrits dans lesquels ce décret porte le nom de Damase, et d'autres dans lesquels il est attribué à Hormisdas [1].

Quoi qu'il en soit, je crois utile de le mettre sous les yeux du lecteur. Je le transcris tel que le donnent Labbe et Cossart dans leur *Sacrosancta concilia*, t. IV, col. 1260-1266.

Voici d'abord le titre général de la pièce elle-même :

Concilium Romanum I quo a LXX episcopis libri sancti authentici ab apocryphis sunt discreti [2], *sub Gelasio, anno Domini CCCCXCIV, Asterio atque Præsidio consulibus.*

Immédiatement après vient la liste des livres de l'Ancien-Testament [3], sous cette rubrique : *Ordo librorum veteris Testamenti quem sancta et catholica romana suscipit et veneratur Ecclesia, digestus a beato Gelasio papa I, cum septuaginta episcopis.* Puis vient la liste des livres du Nouveau-Testament, avec ce titre : *Idem ordo scripturarum novi et æterni Testamenti.*

La seconde partie porte ce titre particulier : *Gelasii papæ decretum cum septuaginta episcopis habitum de apocryphis scripturis.*

Enfin la troisième partie, qui est celle que je rapporte en entier, est conçue en ces termes :

NOTITIA LIBRORUM APOCRYPHORUM QUI NON RECIPIUNTUR.

In primis ariminensem synodum a Constantio Constantini augusti filio congregatum, mediante Tauro præfecto, ex tunc et nunc et usque in æternum confitemur esse damnatum.

Item itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri octo, apocryphum.

Actus nomine Andreæ apostoli, apocryphum.

Actus nomine Thomæ apostoli, apocryphum.

Actus nomine Petri apostoli, apocryphum.

Actus nomine Philippi, apocryphum.

1. *Notæ ad Gratian.*, p. 444.

2. Ces mots, *ab apocryphis discreti*, ont pu donner l'idée d'ajouter à cette partie soit la seconde, soit à la fois la seconde et la troisième.

3. Cette liste est conforme au canon de l'Église catholique.

Evangelium nomine Thaddæi, apocryphum.

Evangelium nomine Matthiæ, apocryphum.

Evangelium nomine Petri apostoli, apocryphum.

Evangelium nomine Jacobi minoris, apocryphum.

Evangelium nomine Barnabæ, apocryphum.

Evangelium nomine Thomæ quo utuntur Manichæi, apocryphum [1].

Evangelium nomine Bartholomæi apostoli, apocryphum [2].

Evangelium nomine Andreæ apostoli, apocryphum.

Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha.

Liber de infantia Salvatoris, apocryphum.

Evangelia quæ falsavit Esitius [3], apocrypha.

Liber de nativitate [4] Salvatoris et de Maria et obstetrice [5], apocryphus.

Liber qui appellatur Pastoris, apocryphus.

Libri omnes quos fecit Lucius [6], discipulus diaboli, apocryphi.

Liber qui appellatur fundamentum, apocryphus.

Liber qui appellatur Thesaurus, apocryphus.

Liber de filiabus Adæ geneseos, apocryphus.

Centimetrum de Christo, virgilianis compaginatum versibus, apocryphum.

Liber qui appellatur actus Teclæ et Pauli apostoli, apocryphus.

Liber qui appellatur Nepotis, apocryphus.

Liber Proverbiorum qui ab hæreticis conscriptus et sancti Sixti [7] nomine prænotatus est, apocryphus.

Revelatio quæ appellatur Pauli, apocrypha.

Revelatio quæ appellatur Thomæ apostoli, apocrypha.

Revelatio quæ appellatur Stephani, apocrypha.

1. Dans quelques manuscrits : Evangelia nomine Thomæ quibus utuntur Manichæi, apocrypha.

2. Dans quelques manuscrits : Evangelia nomine Bartholomæi apostoli, apocrypha.

3. *Alias*, Hesychius.

4. *Alias*, infantia.

5. *Alias*, obstetrice ejus.

6. *Alias*, Lucius.

7. *Alias*, Xysti.

Liber qui appellatur Transitus, id est, assumptio Sanctæ Mariæ, apocryphus.

Liber qui appellatur Pœnitentia Adæ, apocryphus.

Liber Ogiæ nomine gigantis [1] qui ab hæriticis cum dracone post diluvium pugnasse perhibetur, apocryphus.

Liber qui appellatur Testamentum Job, apocryphus.

Liber qui appellatur Pœnitentia Origenis, apocryphus.

Liber qui appellatur Pœnitentia sancti Cypriani, apocryphus.

Liber qui appellatur Pœnitentia Jannis et Mambræ, apocryphus.

Liber qui appellatur Sortes apostolorum, apocryphus.

Liber qui appellatur Laus apostolorum [2], apocryphus.

Liber canonum apostolorum, apocryphus.

Liber physiologus qui ab hæreticis conscriptus est et B. Ambrosii nomine signatus [3], apocryphus.

Historia Eusebii Pamphili, apocrypha.

Opuscula Tertulliani, apocrypha.

Opuscula Lactantii [4], apocrypha.

Opuscula Africani, apocrypha.

Opuscula Portumiani et Galli, apocrypha.

Opuscula Montani, Priscillæ et Maximillæ, apocrypha.

Opuscula omnia Fausti Manichæi, apocrypha.

Opuscula Commodiani, apocrypha.

Opuscula alterius Clementis Alexandrini, apocrypha.

Opuscula Tatii [5] Cypriani, apocrypha.

Opuscula Arnobii, apocrypha.

Opuscula Tyconii, apocrypha.

Opuscula Cassiani [6], presbyteri Galliarum, apocrypha.

Opuscula Victorini Pictaviensis [7], apocrypha.

Opuscula Fausti Regensis Galliarum, apocrypha.

Opuscula Frumenti cæci, apocrypha.

Epistola Jesu ad Abagarum [8] regem, apocrypha.

1. *Alias*, de Vegia nomine gigante.
2. *Alias*, Lusus apostolorum.
3. *Alias*, Prænotatus.
4. *Alias*, Firmiani.
5. *Alias*, Tharsi ou Turcii.
6. *Alias*, Cassionis.
7. *Alias*, Perabionensis.
8. *Alias*, Abgarum.

Epistola Abagari [1] ad Jesum, apocrypha.

Passio Quirici [2] et Julitæ, apocrypha.

Passio Georgii, apocrypha.

Scriptura quæ appellatur Contradictio [3] Salomonis, apocrypha.

Phylacteria omnia, quæ non angelorum (ut illi confingunt) sed dæmonum magis arte conscripta sunt, apocrypha.

Hæc et omnia his similia quæ Simon Magus, Nicolaus, Cerinthus, Marcion, Basilides, Ebion, Paulus etiam Samosatenus, Photinus, et Bonosus, et qui simili errore defecerunt, Montanus quoque cum suis obscœnissimis sequacibus, Apollinaris, Valentinus, sive Manichæus, Faustus Africanus, Sabellius, Arius, Macedonius, Eunomius, Novatus, Sabbatius, Cœlestius, Donatus, Eustathius, Jovinianus, Pelagus, Julianus Celanensis, Cœlestinus, Maximinus, Priscillianus ab Hispania, Nestorius Constantinopolitanus, Maximus [4], Unicus [5], Lampetius [6], Dioscorus, Eutyches, Petrus et alius Petrus, e quibus unus Alexandriam, alius Antiochiam maculavit, Acacius Constantinopolitanus cum consortibus [7] suis; necnon et omnes hæretici, eorumque discipuli, sive schismatici [8], docuerunt vel conscripserunt, quorum nomina minime retinentur non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana catholica et apostolica ecclesia eliminatis, atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis indissolubili vinculo in æternum confitemur esse damnata.

N° 10.

Thilo donne l'extrait suivant de la notice de Sylvestre de Sacy sur deux des homélies de Cyriaque. (*Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. XXXIX et XL.)

1. *Alias*, Abgari.
2. *Alias*, Cyrici.
3. *Alias*, Interdictio.
4. *Alias*, Maximianus.
5. *Alias*, Cynicus.
6. *Alias*, Lapicius.
7. *Alias*, sociis.
8. *Alias*, quod.

« Le premier de ces deux discours a pour objet de célébrer le jour où Jésus-Christ enfant, accompagné de la sainte Vierge, de Joseph et de Salomé, lors de sa fuite en Égypte, s'arrêta au lieu nommé aujourd'hui le monastère de Baisous, situé à l'est de Bahnésa. Ce jour est le 25 du mois de Paschous. Suivant cette légende, l'enfant Jésus fit en ce lieu un grand nombre de miracles; entre autres choses il planta en terre les trois bâtons d'un berger et de ses deux fils, et sur-le-champ ces bâtons devinrent trois arbres couverts de fleurs et de fruits, qui existaient encore du temps de Cyriaque. Cyriaque prétend avoir appris toutes ces particularités de diverses visions qu'eut un moine nommé Antoine, en conséquence desquelles il fit faire des fouilles en cet endroit : on y trouva un grand coffre fermé contenant tous les vases sacrés d'une église, avec une inscription qui apprit que le tout avait été caché, au commencement de la persécution de Dioclétien, par le prêtre Thomas qui desservait cette église, l'ordre lui en ayant été donné dans un songe. Le coffre ouvert, on y trouva les vases sacrés et un écrit que l'on lut et qui contenait toute l'histoire de l'arrivée de l'enfant Jésus avec ses parents en ce lieu le 25 du mois de Paschous, et le récit de tous les miracles par lesquels il y avait manifesté sa divinité. Cette relation était écrite de la main de Joseph, époux de la sainte Vierge. Elle est fort longue. Après l'avoir lue, Cyriaque fit bâtir en ce lieu une église dont la construction fut encore accompagnée de visions et la desserte confiée au moine Antoine. Cyriaque raconte en finissant comment un homme qui avait souillé cette église et y avait commis des dégâts, fut tué à peu de distance de là par un monstre envoyé de Dieu. — Le second discours de Cyriaque a pour objet l'arrivée et le séjour de l'enfant Jésus et de ses parents en un lieu de la province de Kous, lieu nommé aujourd'hui le couvent brûlé. Ce discours est fait pour être lu le 7 de Barmondi, jour anniversaire de l'arrivée de la sainte famille en ce lieu. Le tissu de cette légende est tout à fait semblable à celui de la précédente. »

N° 11.

Voici en quels termes l'Évangile de Nicodème est introduit dans le roman de Perceforest. C'est Natael, chapelain d'Arfaran, qui parle.

« Madame et vostre compaignie, si desires a scavoir, comment le sainct prophette fut traicte en son vivant, ce n'est pas merveilles, et j'en scay bien parler ; car lorsque mon maistre, que je servoye adonc qui estoit nommé Joseph Dabarimathie, Pylate estoit souverain chevalier des Juifs ; car cest raison que vous scaches, si tost que Joseph mon maistre eut despendu de la croix le vray crucifix et mis en son sepulchre, Nycodemus qui estoit des maistres manda Joseph mon maistre, et jallay avec luy. Mais quand il vint à Nycodemus, il fut receu a grant joye ; car tous deux tenoient le prophette a tressainct homme, et moult leur pesoit de sa mort et du tort que lon luy faisoit. Adonc parla Nycodemus et dit : Joseph, jentens que vous aves despendu le prophette de la croix. Sire, dist Joseph, il est vray, et lay mis en un sepulchre que jayoye fait faire. Joseph, dist Nycodemus, je le vous dis pource que les seigneurs de la loy en sont moult troubles, si fais doubte qu'il ne vous en preigne mal. Sire, dist Joseph, de si noble besogne ne me peult prendre mal, que plus grant bien ne men advienne apres : car ils ont a tort mis a mort le sainct prophette. Si ay grant merveille ou ils en prindrent loccasion : Car par faulx temoins et jugemens ils l'ont juge, et vous, qui estes des secrets, en scauriez mieulx parler que les forains ; si vous prie que me veuillez compter la maniere du traictement. Certes, dist Nycodemus, je ne fus oncques consentant de sa mort ; aincoys le destournay a mon pouvoir. Mais que apresent je vous racompte, comment il fut traicte, ce ne ferai je pas ; car trop demoureriez ceans, et je suis tenu pour soupeconneux, pourquoi vous en irez et je retiendrai votre clerc, auquel je feray mettre par escript toute la passion du bon prophette a toutes les heures que jauray loysir. Et ainsi je demouray avec Nycodemus, et Joseph se partit, qui ce jour fut prins des

maistres de la loy et mis en prison, dont je ne le veis devant lan ensuyvant. Et toutes foys me fist depuis Nycodemus escripre mot a mot: car il y fut toujours present, laquelle passion jay sur moy escripte de ma propre main, et mal voluntiers yrois sans lavoir. Adonc, continuat auctor, print Natael la passion du sainct prophette, et la leut en telle maniere. Incipit liber : Il advint au dixneufiesme an de l'empire de Tibere Cesar de Romme et de Herode, roy de Galilée, consul Rufibellionis, procureur en Judée Ponce Pilate fut le prince, Provoyres des Juifs Joseph et Cayphas. La neufiesme calende d'april Anna et Cayphas, Some et Sathain, Cormalie et Judas, Nevy et Nephtalin, Alexandre et Sirus et moult dautres des Juifs vindrent a Pylate alencontre esus, en laccusant en maintes manieres, en disant : etc. »

FIN DE L'APPENDICE

TABLE

PRÉFACE..... v

INTRODUCTION

I. La plupart des Évangiles apocryphes ont disparu. Il n'a survécu que ceux dont les légendes ont été, en quelque degré, adoptées par l'Église catholique.... 1
II. Ces Évangiles sont moins le produit de fraudes pieuses, dans le sens propre du mot, que d'illusions et d'imaginations résultant des croyances religieuses. 6
III. Division des Évangiles apocryphes en trois classes.... 17

PREMIÈRE PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES JUDAISANTS

I. Age et origine de l'Évangile selon les Hébreux 23
II. Examen des fragments qui nous en restent..... 33
III. L'Évangile de Justin Martyr 49
IV. L'Évangile des Ébionites..... 60

V. L'Évangile des Clémentines..... 69
VI. L'Évangile de Pierre..... 95
VII. L'Évangile des Elkésaïtes..... 108
VIII. L'Évangile selon les Égyptiens..... 115
IX. Les Évangiles de Cérinthe, — de Basilide, — des Encratites, — de Barthélemy, — de Barnabas.... 132

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES ANTIJUDAISANTS

I. L'Évangile de Marcion. — L'Évangile d'Apelle..... 147
II. Les Évangiles des Valentiniens. — L'Évangile d'Ève. — L'Évangile de la Perfection. — L'Évangile de Philippe. — Les Grandes et les Petites Interrogations de Marie. — La Nativité de Marie..... 160
III. L'Évangile de Judas des Caïnites..... 173
IV. Les Évangiles des Manichéens. — L'Évangile de Thomas. — L'Évangile de Philippe. — L'Évangile de la Nativité de la Vierge. — L'Évangile d'Ada. — L'Évangile de Scythianus. — L'Évangile de vie.... 177

TROISIÈME PARTIE

ÉVANGILES APOCRYPHES ORTHODOXES

I. Tableau général des légendes recueillies dans ces Évangiles..... 201
§ 1. Légendes du Protévangile..... 201
2. — de l'Évangile de la Nativité de la Vierge. 207
3. — de l'Évangile de Thomas..... 211
4. — de l'Évangile du Pseudo-Matthieu..... 215
5. — de l'Évangile arabe de l'Enfance..... 219

§ 6. — de l'histoire du charpentier Joseph..... 228
7. — du livre arabe de la mort et de l'assomption de la Vierge..... 233
8. Légendes relatives à la Passion..... 245
9. — de la descente de Jésus-Christ aux enfers 254
II. Examen de ces légendes..... 261
§ 1. De leurs origines..... 262
2. De leur mode de formation..... 274
3. Elles sont nées dans l'Orient, dans les classes populaires..... 290
4. De l'action qu'elles ont exercée sur les croyances et les pratiques de l'Église..... 299
5. De leur influence sur l'art chrétien..... 311
III. Examen critique des Évangiles apocryphes orthodoxes 317
§ 1. Ces Évangiles sont des recueils de légendes répandues parmi les chrétiens. — Ils ont été écrits, non dans des intentions dogmatiques ou polémiques, mais uniquement dans un but d'édification..... 317
2. Le Protévangile. — L'Évangile de Thomas..... 326
3. L'Évangile de la Nativité de Marie. — L'Évangile du Pseudo-Matthieu. — L'Évangile arabe de l'Enfance..... 336
4. Le rapport de Pilate à Tibère. — L'Évangile de Nicodème..... 355
5. L'histoire du charpentier Joseph. — Le livre arabe de la mort et de l'assomption de la Vierge..... 383
IV. Popularité de ces Évangiles au moyen-âge. — Employés dans le culte en Orient. — Fréquemment cités par les écrivains ecclésiastiques en Occident. — Leurs traductions en langues vulgaires. — Leur influence sur la littérature..... 401

APPENDICE

N° 1. Texte d'un fragment de l'Évangile selon les Hébreux 417
2. Texte d'un second fragment 417
3. Texte d'un fragment de l'Évangile des Ébionites... 418
4. Texte d'un fragment de l'Évangile des Clémentines. 419
5. Analyse de la prédication de Pierre 419
6. Du charpentier Joseph 420
7. Passage de l'*Apologie pour Hérodote*, de Henri Estienne, sur le Protévangile 421
8. Du Rapport de Pilate à Tibère..... 424
9. Décret de Gélase contre les apocryphes 425
10. Extrait de la notice de Sylv. de Sacy sur deux homélies de Cyriaque 430
11. Fragment du roman de Perceforest..... 432

IMPRIMERIE L. TOINON ET Cie, A SAINT-GERMAIN